

ХРИСТИАНСКІЙ ВОСТОКЪ

СЕРІЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНІЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВЪ АЗІИ И АФРИКИ

ТОМЪ 8 (XIV)



ХВ

THE STATE HERMITAGE MUSEUM
RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCE

CHRISTIAN ORIENT

JOURNAL OF STUDIES
IN THE CHRISTIAN CULTURE OF ASIA AND AFRICA

VOLUME 8 (XIV)



XB

SAINT PETERSBURG
THE STATE HERMITAGE PUBLISHERS
2017

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭРМИТАЖ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ

ТОМ 8 (XIV)



ХВ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА
2017

УДК 930.8(5)+(6)

ББК (Ю)87.3(0)

X93

Печатается по решению
Редакционно-издательского совета
Государственного Эрмитажа

Главный редактор:
М. Б. Пиотровский

Заместители главного редактора:
А. Д. Притула (Государственный Эрмитаж)
И. Г. Коновалова (Институт всемирной истории РАН)

Составители тома:
А. Д. Притула, А. К. Ермолаева

Редакционная коллегия:
А. К. Ермолаева (ответственный секретарь)
В. Н. Залесская
Г. М. Кессель
Р. Н. Кривко
А. Менгоцци
Е. Н. Мещерская
Н. Н. Селезнев

Редакционный совет:
С. Б. Адаксина
С. Брок
Г. В. Вилинбахов
Митрополит Иларион (Алфеев)
И. П. Медведев
А. В. Муравьев
В. Л. Мыц
Е. К. Пиотровская
Ю. А. Пятницкий
М. Тамке
Б. Л. Фонкич
С. А. Французов
А. Л. Хосроев

Editor-in-Chief:
Mikhail B. Piotrovsky

Deputy Chief Editors:
Anton D. Pritula (The State Hermitage Museum)
Irina G. Konovalova (The Institute of World History, Russian Academy of Science)

Editors of the Volume:
Anton D. Pritula, Anna K. Ermolaeva

Editorial Board:
Anna K. Ermolaeva (secretary)
Vera N. Zalesskaya
Grigory M. Kessel
Roman N. Krivko
Alessandro Mengozzi
Elena N. Meshcherskaya
Nikolay N. Seleznyov

Editorial Council:
Svetlana B. Adaksina
Sebastian Brock
Georgy V. Vilinbakhov
Metropolitan Ilarion (Alfeev)
Igor P. Medvedev
Alexey V. Muravyov
Viktor L. Myts
Elena K. Piotrovskaya
Yury A. Piatnitsky
Martin Tamcke
Boris L. Fonkich
Sergey A. Frantsuzov
Alexander L. Khosroev

Содержание

М. Б. Пиотровский	
Наука и жизнь	11

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ: ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ КРУГ, КАВКАЗ

Tamila Mgaloblishvili	
Who were the Stauroforos ("Bearers of the Cross") Monks?	17
А. А. Алексеев	
Славянский Иосиф	27
А. Ю. Виноградов	
Образ апостола: между апокрифом и иконографией	41
Е. К. Пиотровская	
Фрагмент сочинения свт. Епифания Кипрского	
«О мерах и весах» в древнерусской версии	
«Христианской топографии Козьмы Индикоплова»	47
Э. Я. Пономарева	
Колофон в армянских рукописях в сравнении с некоторыми	
христианскими и нехристианскими рукописными традициями	55

ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ: БЛИЖНИЙ ВОСТОК

Pier Giorgio Borbone	
"Monsignore Vescovo di Soria", also Known as Moses of Mardin,	
Scribe and Book Collector	79
Sebastian P. Brock, Grigory Kessel	
The "Departure of Mary" in Two Palimpsests at the Monastery	
of St. Catherine (Sinai Syr. 30 & Sinai Arabic 514)	115

Columba Stewart, OSB An Update on the Digitization and Cataloging Work of the Hill Museum and Manuscript Library (HMML)	153
Allesandro Mengozzi, Danilo Pastore The Late East-Syriac Genre of the Turgāmā: Forms, Function, Vitality in the Liturgy	171
Anton Pritula One More Unknown Khāmīs' Ode in Honor of Bar 'Ebrōyō	187
Martin Tamcke Using Philosophical Competence: The Heads of the Church of the East in the 8 th Century	195
Martin Tamcke Syrian Eyewitnesses Report to their German Partners about the Genocide. A Little Inventory to the Reports of Syrian Survivors from the Archives of German Missions	205
Alexander Treiger Sinaitica (1): The Antiochian Menologion, Compiled by Hieromonk Yūḥannā 'Abd al-Masīḥ (First Half of the 13 th Century)	215
Ю. Н. Аржанов Сирийская философия природы в раннеисламский период	253
А. И. Колесников «Рассказ о подлome Мани» (неучтенный источник о Мани и его религии)	267
Е. Н. Мещерская Ветхозаветные апокрифы и «Исход Марии»	283
Н. Н. Селезнев «И вселиса въ ны»: Боговселение (<i>al-ḥulūl</i>) в мусульманско-христианском диалоге. Илия Нисивинский и Абӯ-л-Ḳāсим ал-Мағрибӣ	297
С. В. Фомичева Образ «белые одежды» в творчестве Ефрема Сирина	313
С. А. Французов Хорошо забытое старое... (Как сирийские курды укрывались от преследований в христианском монастыре)	331
Ю. В. Фурман Божественный замысел в «Истории временного мира» Йōḥannāna бар Пенкāйē, его помощники и противники	339

ИСКУССТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Piotr Ł. Grotowski The Crisis in Byzantine Art History – Some Remarks on the State-of-the-Art in the Academic Discipline	363
А. В. Акопян Байар, нуцал Аварии, и его монеты	411
Е. В. Гусарова Эфиопская книжная миниатюра в петербургских собраниях	427
А. Я. Каковкин К вопросу о взаимном влиянии коптского искусства и искусства других народов.	439
Ю. А. Пятницкий Византийские и грузинские эмали в собрании графа А. А. Бобринского в Санкт-Петербурге.	473

РЕЦЕНЗИИ

Д. А. Морозов <i>Vollandt R. Arabic Versions of the Pentateuch: A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources</i>	511
Ю. А. Пятницкий <i>С. Б. Певзнер. Художественные ткани Средневекового Египта в собрании Государственного Эрмитажа.</i>	517
Ю. Янчаркова, С. Я. Гаген К вопросу о становлении византиноведения в Чехословакии. <i>Bidlo J. – Paulová M. Střet generací? Paměti a vzájemná korespondence zakladatelů české byzantologie a slovanských studií / eds. D. Brádlarová, J. Hálek</i>	527

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	537
-----------------------------	-----

Наука и жизнь

Пока мы готовили к печати этот номер «Христианского Востока», произошло много событий. Среди них главная выставка Эрмитажа 2016 года – «Византия сквозь века».

Ее посетили более миллиона человек. Событие было грандиозное, украшенное церковными песнопениями, молебнами и научными конференциями. Параллельно этому яркая выставка об Эрмитаже прошла в Афинах, в Музее византийского искусства. Состав первой выставки и место проведения второй сознательно подчеркивали восточнохристианский характер наших культурных связей и ориентаций. Сегодня это нужно подчеркивать. Культура и наука оказались в остром актуальном контексте.

Восточнохристианская тематика, какой бы академически отвлеченной она ни была, является сегодня политически острой. На Ближнем Востоке идет сознательное активное уничтожение не просто памятников христианской культуры и самих христиан, но и корней христианства вообще. Это не просто гуманитарная катастрофа. Если процессу будет дано завершиться, духовная и культурная сущность Ближнего Востока, колыбели нашей цивилизации, ее ДНК, полностью изменится. А ликвидация живых корней может привести к усыханию всего дерева христианства и христианской культуры.

Как никогда наша академическая работа с текстами и памятниками приобретает острое значение, в котором к чисто научному измерению добавляется демонстративное и декларативное. О значении, достоинствах, красоте и духе христианского Востока нужно кричать. Эрмитаж старается делать это на веб-сайте, на выставках и в публичных лекциях. Сирия, Ирак, коптский Египет, Ливан, Палестина должны быть включены в обыденное сознание как страны с христианским

смыслом и содержанием. Христианские имена, названия памятников, образы подвижников и ученых, сведения о течениях и конфессиях нужно вбивать в матрицу обыденного знания. Это дело музея, и он этим занимается и будет заниматься.

В основе, конечно же, академическая работа: наши сборники, конференции, публикации. Они спокойно делают свое дело, но спокойствие это относительное и очень хрупкое. Рукописи горят, храмы и библиотеки рушатся, ученым рубят головы. Публицистические статьи напечатают и другие, а нам нужно бы увеличить долю работ, посвященных гибнущим и находящимся в опасности памятникам, коллекциям и целым культурам. Это будет еще и пособием для их восстановления, когда страшную резню удастся остановить. Это непременно удастся, это мировой долг, в частности, и России. И мы, ученые, можем внести свою лепту.

Нам можно и нужно расширить присутствие на наших страницах коллег из стран Христианского Востока, прежде всего Ближнего. Нам нужно резко усилить сотрудничество с учеными Грузии и Армении, Греции. Нам важно расширить участие в нашей работе ученых и образовательных учреждений Русской и других православных церквей. Нашим обязательным союзником является Императорское Православное Палестинское общество. А сама Святая земля остается для нас центром и стержнем структурирования научного дискурса.

Наука является хорошим инструментом для сохранения культуры. Россия дала тому хороший пример в ленинградский период жизни Палестинского общества. Тогда осененный талантом и энергией Нины Викторовны Пигулевской «Палестинский сборник» стал убежищем и «Эрмитажем» для академической науки о Востоке, причем не только христианском. Этот удивительный период академического упорства помог сохранить традиции, лицо и честь нашей науки и профессиональной политики страны.

Без него достойное возрождение Палестинского общества, происходящее сегодня, было бы невозможным. Как было бы невозможным возрождение нашего «Христианского Востока». Это последнее возрождение еще далеко не полно. Мы не сумели добиться всех поставленных целей, а главное – насыщенной регулярности изданий и собраний. Нам есть над чем работать, и у нас много коллег и партнеров по всему миру. Эрмитаж предполагает оставаться стержнем этой

работы, сохраняя слегка занудную академичность, сочетающуюся с наглядностью экспозиций и традицией-привычкой изучать и показывать межконфессиональные и надконфессиональные связи культур Востока, в который входит и Россия.

Нашим символом остается «несторианское» блюдо с христианскими святыми и «мамлюкский» кубок с «евангелистами» и «германским» декором, или арабские надписи на монетах царицы Тамары. Христианский Восток всегда был дома в Эрмитаже. Сегодня это нужно не только продолжать, но и демонстрировать. Мы надеемся на новые увлекательные статьи об истории изучения Христианского Востока из Эрмитажа, России, мира, христианского и нехристианского. В нашем обществе есть много ученых фигур, достойных стать ориентирами и образцами для подражания. Большая Византийская выставка удачно оказалась как бы посвященной Н. П. Кондакову, первооткрывателю многих выставленных там экспонатов, чей портрет встречал посетителей в Концертном зале. Эту традицию нужно продолжать.

Этот номер «Христианского Востока» мы посвящаем круглой дате в жизни Елены Никитичны Мещерской – исключительного исследователя исключительных материалов, человека, чья наука и общение с людьми одинаково полны исследовательской эрудиции, мастерства анализа и человеческой доброты взгляда, который есть суть культуры Христианского Востока, который мы любим, изучаем и к которому принадлежим.

Михаил Пиотровский
03.06.2017

**ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ:
ВИЗАНТИЙСКО-СЛАВЯНСКИЙ
КУЛЬТУРНЫЙ КРУГ, КАВКАЗ**

Tamila Mgaloblishvili
(Tbilisi)

Who were the Stauroforos (“Bearers of the Cross”) Monks?

Chalcedonism and anti-Chalcedonism have long been the focus of scholarly interest. Yet there still remains a large number of debatable theological and terminological issues. One of such controversial questions is – who were stauroforos (bearers of the cross) monks?

In 2006, Cornelia B. Horn published a book entitled *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*¹ which was followed by the Syriac text of *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem, and the Monk Romanus* by John Rufus, edited and translated into English with notes by Cornelia Horn and Robert R. Phenix Jr.² Both books are primarily concerned with Peter the Iberian, his faith and the religious processes that shaped the Palestine of the 5th century.³

In her monograph, Horn broadly examines the symbolism and importance of the holy cross, as well as the veneration it enjoyed. She also attempts to explore the question of the faith of the stauroforos monks.⁴ Yet the issue is viewed against an anti-Chalcedonian backdrop, which leads the author to conclude that the holy cross is the cornerstone of the spirituality of anti-Chalcedonian asceticism.⁵ The same conclusions are presented in the Syriac edition of *The Lives* by Rufus.⁶

It appears that Horn found the Christian believers' versatile attitude to the cross in 5th century Palestine very unusual. However, it was normal practice beginning from the first centuries of Christianity. It was not only a variety of forms of veneration of the cross that was common, but also

¹ Horn C. B. *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian*. Oxford, 2006.

² Rufus J. *The Lives of Peter the Iberian, Theodosius of Jerusalem and the Monk Romanus* / ed. and transl. with an Introduction and Notes by Horn C. B. and Phenix R. Jr. //

Society of Biblical Literature: Writings from the Greco-Roman World. N 24. Atlanta, 2008.

³ See Horn C. B. *Asceticism...*; Rufus J. *The Lives...*

⁴ Horn C. B. *Asceticism...* P. 3, 332–396.

⁵ Ibid. P. 3, 338–342.

⁶ Rufus J. *The Lives...* P. 24–25, 103, 112–113, 141.

specific rituals, such as marking the body with the image of a cross and placing a cross on a site where a monastery and/or a church was to be built.⁷ Examples like these survive from early Christianity to the present day.⁸

Horn finds the veneration of the cross natural, yet she claims that the importance of the cross is elevated in the anti-Chalcedonian records and in the anti-Chalcedonian context, in general. To illustrate this, the scholar refers to “bearers of the cross” (Greek *stauroforos*) monks mentioned in *The Lives* by John Rufus.⁹

It is hereby important to note that in *The Pleroforia*, Rufus did not exclude the presence of Chalcedonians among the *stauroforos* monks.¹⁰ Horn was certainly aware of this and she even admitted the possibility herself.¹¹ However, she associates the *stauroforos* monks mentioned in *The Lives* with the anti-Chalcedonians and claims that their entire philosophy was marked by a debate regarding the Trisagion.¹² The controversy in question, which grew into a bitter dispute, arose in the Christian Orient following the addition made to the *Thrice Holy Hymn* by Peter the Fuller. The point of disagreement was whether the hymn was dedicated to Christ or to the Trinity. Anti-Chalcedonians claimed that the troparion was dedicated to Christ only, a tradition that started between 468 and 470 with the addition to the hymn by Peter the Fuller of the following words addressed to Christ: “*The one who was crucified for us.*”¹³

Horn thoroughly examines her own findings within the context of anti-Chalcedonian theology and rhetoric. The anti-Chalcedonian narrative, in its turn, is influenced mainly by the Syriac text of *The Lives*,¹⁴ which, in this case, does not seem credible considering that Rufus himself was a true advocate of anti-Chalcedonianism. This led me to doubt the conclusions.

I therefore attempted to determine the meaning of the name given to the monks by tracing all references to *stauroforos* in the Gospels, as well as in the texts of the Holy Fathers and other historical records, especially owing to the fact of such a monk accompanied with both an explanatory Graeco

⁷ Horn C. B. *Asceticism...* P. 338–342.

⁸ See Testa E. *The Faith of The Mother Church. An Essay on the Theology of the Judeo-Christians. Collectio Minor* (Studium Biblicum Franciscanum), n. 32. Jérusalem, 1992; Bagatti B. *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judeo-Christians. Collectio Minor* (Studium Biblicum Franciscanum), n. 2. Jerusalem, 1984; Patrich J. *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Dumbarton Oaks Research

Library and Collection. Washington, D.C., 1995; Siradze R., Parulava G., Tuskia M. *St. Grigol Khandzteli*. Tbilisi, 2006. P. 155, 159–160 (in Georgian).

⁹ Horn C. B. *Asceticism...* P. 332–391; A Patristic Greek Lexicon / ed. by G. W. H. Lampe, DD. Oxford, 1994. P. 1409; see also: Rufus J. *The Lives...* P. 24–25, note 3.

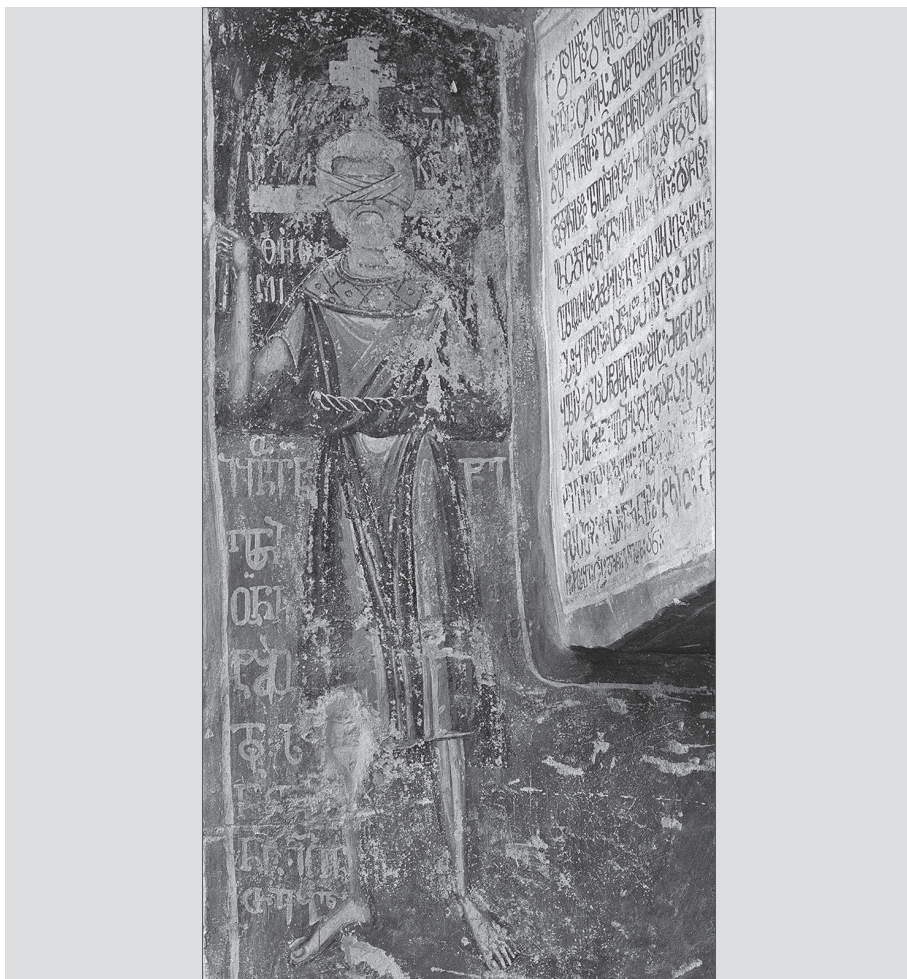
¹⁰ Horn C. B. *Asceticism...* P. 399.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. P. 393–399.

¹⁴ Rufus J. *The Lives...*



Fresco of the “Stauroforos Monk”
from the Holy Cross Monastery in Jerusalem (17th century)

and a Georgian inscription survives on a wall of the Georgian Holy Cross Monastery in Jerusalem.

It should be mentioned from the outset that, to my mind, the concept of the stauroforos monk has its roots in the Gospels. In this regard, highly notable are the words of Paul the Apostle: *“But God forbid that I should glory, save in the cross of our Lord Jesus Christ, by whom the world is crucified unto me, and I unto the world.”*¹⁵

¹⁵ Galatians 6:14

These words demonstrate that Christ's cross is the only source of pride for the Apostle who considers it to be his cross too. He experienced Christ's crucifixion as Christ did himself. The Crucifixion, with which the Lord overcame the confines of narrow Judaistic nationality, also marked the end of this world for the Apostle and his own end in this world. What remained was a new world was created and attested by the Crucifixion of the Saviour in order to obtain eternal life.¹⁶

This is an indication of the way the Apostle glorified the new world heralded by the prophets.¹⁷

The new world is represented by the followers of Christ who achieved unity with God through Christ. This is evidenced by the words said by Peter the Apostle: "*I am crucified with Christ. Nevertheless I live; yet not I, but Christ lives in me.*"¹⁸

Hence the following messages with which Christ addressed Christians: I. "*And he who does not take his cross and follow after me, is not worthy of me.*"¹⁹ II. "...*Then said Jesus to his disciples, If any one come after me, let him deny himself and take up his cross and follow me...*"²⁰ are far from being merely figures of speech and rather represent a creed obligatory for all Christians. The creed requires the following of Christ, loyalty to Him and the carrying of his "cross".

It is also to be noted that Peter the Iberian and Ioane the Laz recall these words when in Constantinople, they decide to dedicate their entire lives to the Saviour.²¹

Christ's cross does not symbolise either punishment, fall or defeat by the death of the Saviour. It is rather a symbol of victory over death and of the resurrection. It is why I think that Christ's cross-bearing of the cross (stauroforos) monks are his devout followers; ascetic monks who voluntarily dedicated themselves to the Saviour.

The concept of the stauroforos monks bearing this particular meaning appears to have originated in the 4–5th century works by Ephraim the Syrian, Gregory of Nazianzus, and Theodore of Studia²² among others.

¹⁶ See Corinthians II 5:17; see also: Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии на все Книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3 : Новый Завет. СПб., 1911–1913. Т. XI. С. 231.

¹⁷ See Luke 24:27, 44; The Acts: 2:16, 25; 4:11, 25; 8:35; see also: Mason S. Josephus and The New Testament. Massachusetts, 2003. P. 268–269.

¹⁸ Galatians 2:19–20; see also: Лопухин А. П. Толковая Библия. Т. 3 : Новый Завет. Т. XI. С. 201.

¹⁹ Matthew 10:38; see also: Лопухин А. П.

Толковая Библия. Т. 3 : Новый Завет. Т. VIII. С. 209.

²⁰ Matthew 16:24; see also: Лопухин А. П. Толковая Библия. Т. 3 : Новый Завет. Т. VIII. С. 281.

²¹ Dzveli kartuli agiografiuli literaturis dzelebi (Monuments of Old Georgian Hagiographic Literature) / ed. by Abuladze Il. Vol. 2. Tbilisi, 1967. P. 223 (in Georgian); cf.: Rufus J. The Lives... P. 24–25, 34–35, 42–47.

²² A Patristic Greek Lexicon. P. 1255.

As Lorenzo Perrone justly notes "The striving for apatheia which means the monk's constant struggle against passions, for Abba Isaiah, Peter the Iberian's friend, ends by ascending the cross with Jesus Christ, which means following the Redeemer to the very end. And it may be said that by its meaning it belongs more to "Theologia gloriae" than to "Theologia Cruces".²³

Crucifixion with Christ was the only purpose and vocation for Peter the Iberian and for Abba Isaiah of Scetes, as was taught by Apostle Paul: "*I am crucified with Christ, nevertheless I live; yet not I, but Christ lives in me.*"²⁴ This may be explained by the loyalty to Christ, firm asceticism and a desire to forever remain with the Saviour.

Remarkably, it is this meaning that the stauroforos monks bear in the Parkhali Policephalon, one of the oldest (10–11th century) Georgian collections of liturgical homilies from Jerusalem. It is to be noted that surviving Georgian polycephalons date from the 8–9th century, though it is assumed that such collections were made at an earlier stage of history of Georgian literature, namely in the 5th century.²⁵ The concept of the stauroforos monk in the mentioned collection is attested in the homily of Gregory of Antioch (Patriarch of Antioch between 571 and 593) on Saint Stephen the Protomartyr: "How is it possible for you not to believe in our Lord Jesus Christ, who healed the leprous and returned the sight to the blind and expelled your demons; and in order to abolish ancient sin of pillar, He has manifested the Holy Pillar and became a stauroforos and descended into hell and defeated him, who was the ruler of death."²⁶

It is obvious from the text that the first stauroforos monk was Jesus Christ himself. Later the name was applied to all schema monks carrying the Saviour's cross and leading a strictly ascetic way of life.

Regrettably, I have not been able to trace the source text of the Georgian translation of the aforementioned homily by Gregory of Antioch or any other version rendered in a different language. It is highly likely that none has been preserved.²⁷ In addition to the Polycephalon, the Georgian

²³ Perrone L. The Monasticism of Gaza and the Study of Byzantine Palestine, *Orientalia Biblica et Christiana*. Wiesbaden ; Harrassowitz, 2005. P. 59–74; see also: *Regnail L.* Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothee // *Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*. Paris, 1961. P. 315–322; *Chitty D. J.* Abba Isaiah, in *Journal of Theological studies*, 22. Oxford, 1971. P. 47–72.

²⁴ Galatians 2:20.

²⁵ Van Esbroeck M. Les Plus Anciens Homéliaires Géorgiens // *Étude Descriptive et Historique*. Université Catholique de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-la-Neuve,

1975. P. 348–349; *Mgaloblishvili T.* Klarjuli mravaltavi (The Klarjeti Polycephalon). Tbilisi, 1991. P. 6 (in Georgian).

²⁶ Van Esbroeck M. Homéliaires Géorgiens. P. 213; see also: Parkhali Polycephalon – A95, 56r. The National Centre of Manuscripts, Tbilisi; see also: *Qajaia N.* The old Georgian translations of the works of Basil of Caesarea. Tbilisi, 1992. P. 187; *Khintibidze E.* Georgian versions of the Asceticon by Basil of Cappadocia. Essays on Byzantine-Georgia literary relationships. Tbilisi, 1968. P. 69, 74, 117–118; see also: PG. 31, 625–648; CPG 2889.

²⁷ Van Esbroeck M. Homéliaires Géorgiens. P. 213, 323.

translation is also preserved as part of the Athonite Collection (Synaxarion) published by N. Marr.²⁸

However, a reference to a stauroforos monk is also preserved in the 13th century Georgian asceticon by Basil of Caesarea: “The speech of our holy and beatific Father Basil, Archbishop of Caesarea, Cappadocia on leaving the worldly life and aspiring to perfection: ...Those who wished to go to the stauroforos brothers. The homily of our holy and beatific Father Basil, Archbishop of Caesarea, Cappadocia on leaving the worldly life and aspiring to perfection”. Here are mentioned: “...those who wish to follow the example of the stauroforos monks and imitate Christ...”²⁹

As in the aforementioned text, the stauroforos monks referred to in the Syriac version of *The Lives* of Peter the Iberian also seem to denote schema monks living an ascetic life and having sacrificed themselves. This assumption is further supported by mural paintings preserved on the walls of the Georgian Holy Cross Monastery in Jerusalem.

On the west wall of this monastery, 5–11th century builders-donors (gr. κτήτωρ) are depicted. The same west wall also preserves a figure of a schema monk accompanied by a Graeco-Georgian inscription placed next to the fresco of Peter the Iberian. It is important to note that the fresco of the schema monk fully corresponds with an image of a true monk as presented in *The Painter's Manual* (*Hermeneia* in Greek) by Dionysius of Fournà, who lived on Mount Athos in the 17–18th century. The image is provided with elucidatory inscriptions.³⁰ Although none of the aforementioned bilingual inscriptions is the translation of the other, they are attested in various copies of explanatory inscriptions associated with the image of a true monk represented in Dionysius Fournà's *The Painter's Manual*.

Below are the inscriptions:

Greek: “...ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται καὶ γὰρ κόσμῳ” (Galatians, 6:14).

Transl.: “By whom the world is crucified unto me, and I unto the world.”

The Georgian inscription accompanying the aforementioned fresco in the Holy Cross Monastery:

²⁸ Marr N. Le Synaxire géorgien / redaction ancienne de l'union armeno-géorgien, dans PO. T. 19, fasc. 5. Paris, 1926. P. 625–741; see also: Kekelidze K. Etiudebi dzveli kartuli literaturis istoriidan (Studies in the History of Old Georgian Literature). Tbilisi, 1957. P. 24, 137 (in Georgian).

²⁹ A 689, 152r, The National Centre of Manuscripts, Tbilisi; see also: Sarjveladze Z. Dzveli kartuli enis leksikoni, masalebi (A Dictionary of the Old Georgian Language, materials). Tbilisi, 1995. P. 278 (in Georgian).

³⁰ See The “Painter's Manual” of Dionysius of Fournà / an English translation, with Commentary of cod. gr. 708 in the Saltykov-Shchedrin State Public Library, Leningrad, by Paul Hetherington. Oakwood publications. Torrance, CA, 1996. P. 82; see also: Tzaferis V. The Monastery of the Holy Cross in Jerusalem. Jerusalem, Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, 1987. P. 34–36.

2. "Let your loins be girded about, and your lights burning" (Luke, 12:35).³¹

As far as it is known Dionysius of Fournas was born about 1670. At the age of twelve he went to study in Istanbul and at the age of sixteen moved to Mount Athos. Beginning from the 18th century he served as a painter on Mount Athos. Between 1730 and 1734 Dionysius of Fournas composed his most notable work *The Painter's Manual* (*Hermeneia* in Greek). The book became a guide for painters who were to decorate churches with frescos.³²

In his manual, Dionysius of Fournas noted that the source of inspiration came from his teacher, the celebrated Manuel Panselinos, who was the greatest representative of the 14th century Palaiologos style of painting. Remarkably, this is the earliest mention of Manuel Panselinos.³³

Taking into account *Hermeneia* and other records, it appears plausible that the image of the stauroforos monk preserved on the wall of the Holy Cross Monastery was painted even prior to the restoration of the monastery by Niciphoros Cholokashvili (17th century).

It is of note that St Grigol Peradze, who travelled to Palestine in 1936 found most of the frescos in the Holy Cross Monastery whitewashed over, mentions that the Holy Cross Monastery had murals painted by Panselinos³⁴ who was the painter of the Monastery of St Dionysius on Mount Athos. This is a very important note that needs to be taken into consideration. It is my hope that my colleagues, art historians Dr M. Janjalia and Dr M. Didebulidze will in the near future be able to present a complex and highly interesting study of the wall paintings of the Holy Cross Monastery.

Equally noteworthy is St Grigol Peradze's description of a Georgian manuscript kept in the Bodlian Library in Oxford (n. 56). The manuscript provides an account of the activity of monks at David Gareja Caves and in the Monastery of St John the Baptist (Georgia). According to St Grigol Peradze, containing 236 pages, the manuscript must have been written in 1798 by the stauroforos monk Gabriel, a hitherto unknown monk and preacher from the Church of St John the Baptist. Monk Gabriel served in this church from the latter half of the 18th century and was killed in this very church by Lezgians.³⁵ It thus appears that monks referred to as "stauroforos" were active at David Gareja as early as the 18th century and the name given to them, "stauroforos" was not alien to Georgian monastic life of that time.

³¹ Cf.: The "Painter's Manual". P. 82.

³² See *ibid.* P. I–V.

³³ See *ibid.* P. III, 2.

³⁴ St G. Peradze. "Ierikonis vardebi," *tsminda mitsasa da siriashi mogzaurobis dghiuri* (5 ivlisi – 28 sektemberi, 1936) (*The Roses of Jericho*, The diary of the Travels to the Holy Land and Syria, July 5 – September 28, 1936).

P. 34 (in Georgian and in English) (in print).

³⁵ St G. Peradze. *Tsminda Ninos Jvari* (St Nino's Cross). 4. Paris, 1934. P. 9, 30 (in Georgian); see also: *Tarkhnishvili M. Tserilebi* (The letters). Tbilisi, 1994. P. 53 (in Georgian); *Kavtaria M. David garejis literaturuli skola* (Literary School of David Gareji). Tbilisi, 1965. P. 82, 87, 90 (in Georgian).

The combined analysis of the aforementioned works by the holy fathers of the 4th and 5th centuries, old Georgian liturgical manuscripts as well as of the wall paintings of the Holy Cross Monastery in Jerusalem and of *Hermeneia* by the 17–18th century Athonite monk Dionisus of Fournà allows me to assume that in the time of Peter the Iberian (5th century) the stauroforos monks were truly ascetic schema monks who voluntarily sacrificed themselves for the Saviour. Rufus appears to have narrowed the meaning of the word *stauroforo*, applying it strictly to anti-Chalcedonian monks only in accordance with his personal opinion. This, to my mind, is yet another example of his anti-Chalcedonian propaganda.

In this light, it is important to once again underline that a community of stauroforos monks was not reserved for anti-Chalcedonians. As mentioned previously, beginning with the Gospels to the Georgian liturgical books from Jerusalem all attest to the fact that Jesus Christ himself was the first stauroforos monk. Later records by holy fathers of the 4th and 5th centuries demonstrate that gradually the term came to apply to strictly ascetic, schema monks.³⁶

This is further attested by the wall paintings in the Church of the Holy Cross Monastery in Jerusalem. The monastery, including its murals, was restored by Georgians several times. The most recent work is assigned to a 17th century abbot of the monastery and a well-known Georgian man-of-letters Niciphoros Cholokashvili. Remarkably, each restoration was done extremely carefully with the donors trying to preserve earlier layers. It is thanks to this that, along with written records, the walls of the monastery provide a vivid account of the life of the monastery across the centuries.³⁷

³⁶ A Patristic Greek Lexicon. P. 1255.

³⁷ On the wall painting of the Holy Cross Monastery see on murals *Gabashvili T.* Mimosvla (Travels), the text was prepared for publication and supplied with research, glossary and references by El. Metreveli. Tbilisi, 1956 (in Georgian); *Чубинашвили Н.* Описание Крестного монастыря близ Иерусалима и некоторых грузинских рукописей, хранящихся в нем // Цагарели А. А. Сведения о памятниках грузинской письменности. Т. 1. Вып. 3. СПб., 1894. С. 44–47; Рукопись Института рукописей АН Грузинской ССР им. Акад. К. К. Кекелидзе, А-1767. С. 162–169; *Цагарели А. А.* Памятники грузинской старины в святой земле и на Синае // Православный Палестинский сборник. Т. 4. Вып. 1. СПб., 1888; *Konchoshvili P.* Mogzauroba tsm. kalak ierusalimsa da tsm. atonis mtazed (Travels to the Holy City of Jerusalem and Holy Mt Athos). Tiflis, 1901 (in Georgian); *Кондаков Н. П.*

Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904. С. 264–265, табл. VI–IX; *Baumstark A.* Palestinensia, Ein-vorläufiger Bericht, RQ 20, 1906. S. 162–165; *Baumstark A.* Die Wandgemälde in der Kirche des Kreuzesklosters bei Jerusalem // Monatshefte für Kunstwissenschaft. Vol. 1. Leipzig, 1908. S. 771–784; *St G. Peradze.* An account of the Georgian monks and monasteries in Palestine // Georgia, A Journal of Georgian and Caucasian studies, Rustaveli volume, 1937. P. 181–246; *Metreveli El.* Masalebi ierusalimis kartuli koloniis istoriisatvis (Materials on the History of the Jerusalem Georgian Colony). Tbilisi, 1962 (in Georgian); *Kühnel G.* Monumental Painting from Jerusalem in American Collections // Byzantine East, Latin West: Art-Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann. Department of Art and Archaeology, Princeton University, 1995. P. 253–264.

Also a note is that the Georgians active in the Holy Land from the 10–11th century maintained especially close links with Mount Athos.³⁸ It is also apparent that they were equally familiar with the Palaeologosian tradition of painting, including the works of a highly celebrated painter, Manuel Panselinos, who later became the source of inspiration for Dionisus of Fournà.³⁹ The figure of a stauroforos monk accompanied by respective Graeco-Georgian inscriptions represented on the west wall of the Holy Cross Monastery in Jerusalem is painted in this very tradition.⁴⁰ It is obvious that an anti-Chalcedonian (stauroforos) monk would never be painted on the wall of this Chalcedonian monastery.

Worth mentioning is that, in addition to *stauroforos*, the rank of *staurofilax* was also known in Jerusalem in the 4–5th century and was associated with the name of John II Patriarch of Jerusalem (387–417).⁴¹

It has been established that John II of Jerusalem erected a new basilica of Holy Zion presumably, on the site of a former synagogue of Jewish Christians with almost no damage to the earlier layers.⁴² John of Jerusalem himself consecrated the basilica on 15 September, 395. The date coincides with the third day of one of the oldest and most important feast cycles *Encaeniae* (the dedication of the Jerusalem churches) that lasted for a week.⁴³

Remarkably, in his festive speech (surviving only in the Armenian language)⁴⁴ pronounced after the dedication of the church, Patriarch John II of Jerusalem four times addressed the monk Porphyrios who was present at the ceremony and who was later elevated to the position of Bishop

³⁸ *Kekelidze K. Dzveli kartuli literaturis istoria* (The History of Old Georgian Literature). Tbilisi, 1980 (in Georgian); *Menabde L. Dzveli kartuli mtserlobis kerebi* (Seats of Old Georgian Literature). Vol. 2. Tbilisi, 1980. P. 185–247 (in Georgian); *Metreveli El. Narkvevebi atonis kulturul-saganmanatleblo keris istoriidan* (Studies in the History of the Cultural-Educational Centre on Mt Athos). Tbilisi, 1996 (in Georgian); *Metreveli El. Atonis kartvelta monastiris saaghape tsigni* (The Book of Agapes of the Georgian Monastery on Mt Athos). Tbilisi, 1998 (in Georgian); *Ivionis aktebi, daarsebidan XI saukunis shua tslebamde* (The Iviron Acts from its Foundation until the Middle of the Eleventh Century). Diplomatic edition. Vol. I–IV, Lefort J., Oikonomidés N., Papachryssanthou D. in association with Metreveli El. Vol. 1–4. Tbilisi, 2008 (in Georgian translated from French ACTES D'IVIRON, I, Des origines au milieu du XI siècle, Édition diplomatique par Lefort J., Oikonomidés N., Papachryssanthou D. avec la collaboration d'Hélène

Métréveli. Vol. I–IV. Tbilisi, 2008). Cf.: Actes d'Iviron / ed. par J. Lefort, N. Oikonomidés, D. Papachryssanthou, avec la collaboration d' H. Metreveli. Vol. 1–4. Paris, 1985).

³⁹ See The "Painter's Manual". P. III, 2, 82–83.

⁴⁰ The "Painter's Manual". P. 82; see also: *Tsaferis V. The Monastery...* P. 34–36, 50 n. 40.

⁴¹ *Van Esbroeck M. Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Étienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // AnBoll. 1984. T. 102, fasc. 1–2. P. 107–125; Mgaloblishvili T. Klarjuli. P. 44* (in Georgian); *A Patristic Greek Lexicon. P. 1255.*

⁴² See *Egerias Travels / newly translated with supporting documents and notes by John Wilkinson. England, 1999. P. 30–31; see also: Van Esbroeck M. Jean II. P. 107–125.*

⁴³ *Van Esbroeck M. Jean II. P. 107–125; Mgaloblishvili T. Klarjuli. P. 40–46.*

⁴⁴ *Van Esbroeck M. Jean II. P. 107–125; Renoux A. Le codex arménien Jérusalem 121.1 // Patrologia Orientalis 168 (36.2). Turnhout, 1971. P. 311–363.*

of Gaza. It is of note that according to the Jerusalem liturgical calendar, *Encaenia* was preceded by a feast celebrating the discovery of the Holy Cross by Queen Elena which was marked on 14 September. M. van Esbroeck assumed that it was in this Church of Holy Zion that John the Jerusalem instituted the title of staurofilax, whose first bearer was the former Judeo-Christian Porphyrios, later ordained Bishop of Gaza.⁴⁵ It even appears possible that the introduction of this title towards the end of the 4th century by John of Jerusalem and granting this title to the former Judeo-Christian Porphyrios might reflect certain ideological policy.

In this light, quite plausible is the assumption made by M. van Esbroeck, according to which Patriarch John II of Jerusalem, who has preserved old layers of synagogue when building a new Holy Zion, succeeded in establishing close ties between the Judeo-Christian and the Greek-speaking Christian community living on Mount Zion.⁴⁶ This apparently led to the creation of common Christian community on this Holy Mountain and triggered accumulation of Christians of different ethnic and language backgrounds there (lot of them of the noble origin, as attested by the written sources) who initiated the large-scale construction activities already from the 5th century.

The aforementioned as well as the early Christian archaeological evidence discovered in Palestine, naturally raises question as to whether the designation of monks – stauroforos and staurofilax – can be linked to certain traditions associated with the symbolism of the cross in the Judeo-Christian community of the Holy Land. More so that these traditions were fairly versatile and widely spread in this particular community, as well as across Palestine in early Christianity. This is certainly a rhetorical question; however it is also apparent that the presence of such monks in the Holy Land is supported by written records of the 4–5th centuries and to my belief, are not in any way related to an anti-Chalcedonian movement.⁴⁷

⁴⁵ Van Esbroeck M. Jean II. P. 107–134.

⁴⁶ Ibid; see also: Van Esbroeck M. Une homélie sur l'Église attribuée à Jean de Jérusalem // Le Muséon. 1973. N 86. P. 283–304; Pixner B. The Church of the Apostles found on Mount Zion // Biblical Archaeology Review 16.3, May/June 1990 [1].

URL: <http://www.centuryone.org/apostles.html>; Daniel Stökl Ben Ezra. The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century. Tübingen, 2003. P. 300.

⁴⁷ Cf.: Horn C. B. Asceticism... P. 358–362.

А. А. Алексеев
(Санкт-Петербург)

Славянский Иосиф

Иосиф (ок. 37 – ок. 100), известный также под именем своих патронов Флавиев, безусловно, является самым компетентным свидетелем событий I в. в Палестине, а также истолкователем еврейской истории и религии. Настороженное или отрицательное отношение к нему Талмуда и еврейской традиции обусловлено его переходом на сторону римлян в тяжелый момент неудачной революции, но сам он держался другого мнения на этот счет, судя по тому, с какими подробностями описал обстоятельства своего «предательства»¹. То, что он сделал после войны, заставляет думать, что его выбор при Иотапате был большой удачей для мировой культуры. Мало кто из его современников так глубоко воспринял дух эллинистической глобализации и столь успешно находил языковые средства для фиксации таких культурных феноменов, какие казались по природе своей несовместимы. Он взглянул на еврейские священные писания глазами образованного грека и разместил их совокупность в 22 книги², уподобив 24 песням Гомерова эпоса; именно с тех пор тема библейского канона является дежурной для

¹ Witztum E., Stein D. Suicide in Judaism with a Special Emphasis on Modern Israel // Religions. 2012. 3. P. 725–738. Прав Дюркгейм, когда говорит, что у иудеев склонность к самоубийству ниже, чем в других религиях (Durkheim É. Suicide. A Study in Sociology. London, 1966. P. 167). В Масаде к массовому самоубийству привело отчаяние. По сообщению Иосифа, в этом деянии участвовало 960 человек, но археологические раскопки выявили лишь 25 скелетов (Feldman L. H. Josephus // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 3. New York et al., 1992. P. 984 [976–998]).

² В своем сочинении «Против Апиона» (Contra Apionem 1.38–40). См.: Spilsbury P.

Josephus and the Bible // A Companion to Josephus / ed. by H. H. Chapman & Z. Rodgers. Chichester, 2016. P. 127 [123–146]. До Иосифа о двадцати двух творениях Бога говорит «Книга Юбилеев» («Малое Бытие»), но не о числе книг. См.: Wintermute O. S. Jubilees (Second Century B. C.): A New Translation and Introduction // The Old Testament pseudepigrapha / ed. by J. H. Charlesworth. Vol. 2. New York, 1985. P. 38, 57 [35–142].

религии и науки³. Пойдя путем Дионисия Галикарнасского, историка Рима, он должен был начать не с основания города, а с творения мира, так что постиг библейское повествование как историю, что обусловило рождение жанра мировой хроники, появление которой пятьсот лет спустя (имею в виду труд Иоанна Малалы) стало закономерным. Непреклонно осуждая политический радикализм антиримского восстания, автор с глубоким уважением излагает национально-религиозные традиции евреев. Если Иосиф на кого и похож, то это на пророка Иеремию, который также встал в гуманистическую оппозицию своим радикальным соотечественникам⁴. Спустя два тысячелетия личность Иосифа все еще является предметом самых усердных научных изысканий, которые в последние десятилетия достигли особо значительного размаха и успеха⁵.

Как известно, в «Иудейских древностях» Иосиф дает исторически убедительное свидетельство об Иоанне Крестителе, а также упоминает Иакова, брата Господня, и самого Иисуса (последнее из трех свидетельств так и называется: *testimonium flavianum*). Даже если нет достаточных оснований доверять подлинности двух последних, одно только историческое описание ессеев в «Иудейской войне» позволяет реконструировать среду, в которой существовало первоначальное христианство⁶. Но эрудиция Иосифа служит не только нам, она оказалась востребована уже новозаветными авторами. Так, упоминания переписи Квирина (Лк 2:1–2), восстаний Февды и Иуды (Деян 5:36–37), мятежа некоего египтянина (Деян 21:38), голода при императоре Клавдии (Деян 11:28), описание смерти Агриппы I Ирода (Деян 12:22–23) – все

³ Мнение Иосифа отражено в таком авторитетном для изучения канона источнике, как 39 послание Афанасия Александрийского (367), где сказано: «Число ветхозаветных книг 22, таково же, я слышал, и количество букв у евреев». Тогда же Епифаний Кипрский (ум. 403) в 24 главе своего трактата «О весах и мерах» пишет о 22 священных книгах и 22 буквах. В «Иосиппоне» число книг изменяется до 24, как в греческом алфавите. См.: *Flusser D. Josippon, a Medieval Hebrew Version of Josephus* // *Josephus, Judaism, and Christianity* / ed. by L. H. Feldman and G. Hata. Detroit, 1987. P. 389 [386–410]. В 3 Ездры 14.44 число канонических книг 94 или даже 204, а их формирование приписано Ездру.

⁴ *Daube D. Typology in Josephus* // *Journal of Jewish Studies*. 1980. Vol. 31. P. 18–36.

⁵ Назовем в частности: *Schreckenberg H.* 1) *Bibliographie zu Flavio Josephus*. Leiden,

1968; 2) *Bibliographie zu Flavio Josephus*. Supplementband mit Gesamtregister. Leiden, 1979; *Feldman L. H. Josephus and Modern Scholarship* (1937–1980). Berlin, 1984. В этих библиографических обзорах учтено более пяти с половиной тысяч работ.

⁶ *Testimonia flaviana* являются единственным предметом внимания в статье Н. В. Лилеева «Иосиф Флавий как христианский церковный писатель» (Христианское чтение. 1911. № 7/8 и 9. С. 879–900, 1050–1078). Кажется, что это слишком узкий подход.

⁷ *Bond H. K. Josephus and the New Testament* // *A Companion to Josephus*. P. 156 [P. 147–158]. Некоторые неточности у Луки при приведении этих исторических сведений обусловлены именно текстом Иосифа и придают сближению двух авторов надежность.

это восходит к «Иудейским древностям» и «Иудейской войне»⁷. Обстоятельства избиения вифлеемских младенцев, в частности Мф 2:13, тоже могли быть обусловлены изложением истории Моисея в «Древностях» (2.9.2–3)⁸; впрочем, это может отражать общераввинскую традицию.

Труды Иосифа хорошо известны христианским писателям III в. – Оригену и Тертулиану, в IV в. Евсевий вставляет в свою «Церковную историю» целиком пятую и шестую книги «Иудейской войны», посвященные осаде и взятию Иерусалима. Здесь Иосиф приобретает определенные христианские черты. Всего дошло 133 греческих рукописей сочинений Иосифа и более 200 латинских, самые старшие относятся к XI в., в связи с чем можно опасаться того, что словоупотребление в них подверглось влиянию текстов Септуагинты и Вульгаты⁹. Первое печатное издание трудов Иосифа вышло еще в эпоху инкунабул, в 1470 г., до 1700 г. «Древности» были изданы 73 раза, а «Иудейская война» – 68 раз¹⁰.

Переводы «Иудейской войны» на латынь появляются в IV в., приписываются Руфину и, без оснований, Иерониму, перевод «Древностей» выполнен в VI в. в монастыре Vivarium Кассиодора¹¹. Под влиянием Евсевия шестая книга «Войны» вошла в сирийский «простой» перевод (Пешитту) под названием 5-й Маккавейской. Название объясняется тем, что со времени Иеронима широкое распространение получило мнение, что автором 4-й Маккавейской тоже является Иосиф¹². В IV в. была осуществлена латинская переработка «Иудейской войны» с опорой также на «Древности» под названием *De excidio urbis Hierosolymitanae* («О разорении града Иерусалима»), в которой последовательно проведена христианская апологетика и мысль о том, что падение города было наказанием евреям за религиозное упрямство. Сочинение было

⁸ Price R. M. New Testament Narrative as Old Testament Midrash // *Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism* / ed. by J. Neusner & A. J. Avery-Peck. Leiden ; Boston, 2005. P. 557 [534–574].

⁹ До появления в начале IX в. греческой и латинской скорописи и ранних сортов бумаги рукописное изготовление таких объемистых сочинений, каковы главные труды Иосифа, было слишком дорого. В I в. еще не существовало кодексов, и сочинения Иосифа явились впервые в виде совокупности значительного количества свитков: для «Иудейской войны» требуется семь, а для «Древностей» целых двадцать.

¹⁰ Feldman L. H. Josephus and Modern Scholarship. P. 995.

¹¹ Kletter K. M. The Christian Reception of Josephus in Late Antiquity and the Middle Ages // *A Companion to Josephus*. P. 368–381.

¹² Schreckenberg H. Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter. Leiden, 1972. S. 61–62; Rüger H.-P. Der Umfang des alttestamentlichen Kanons in den verschiedenen kirchlichen Traditionen // *Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont* / Hrsg. von S. Meurer. Stuttgart, 1989. S. 137–145; Hengel M. The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of Its Canon / transl. by M. E. Biddle. Edinburgh ; New York, 2002. P. 72, п 44; Брагинская Н. В., Коваль А. Н., Шмагина-Великанова А. И. Четыре книги Маккавеев. М.; Иерусалим, 2014. С. 399–400. Мученическое богословие избранного народа служило моделью для ранней церкви в период от 64 до 311 г. В этих условиях события Иудейской войны рассматривались как свидетельство об исполнении пророчества Иисуса о судьбе Иерусалима и Храма, подтверждающая правоту христиан перед иудеями.

приписано апологету II в. Егезиппу¹³, и научная традиция называет автора Псевдо-Егезиппом¹⁴. В эпоху Карла Великого начинает складываться система глосс к латинскому тексту Библии, *Glossa ordinaria*, ее основание приписывают Рабану Мавру (780–856), а главным источником называют труды Иосифа (печатное издание появилось в 1480 г.)¹⁵.

Результатом мусульманской оккупации Палестины стала в VIII в. значительная миграция евреев в Европу, где на юге Италии позже произошло возрождение старого еврейского литературного языка¹⁶, уступившего на время свои позиции арамейскому, греческому, персидскому и арабскому. Здесь, в Неаполе, около 950 г. появляется первый после Иосифа историографический труд, впрочем, вовсе не оригинальный. Это была переработка и компиляция на еврейском языке Маккавейских книг в их латинском переводе, Псевдо-Егезиппа, а также ряда дополнений из латинских библейских версий (добавлен, например, спор телохранителей Дария о мудрости). Все в целом получило название «Иосиппон» по главному источнику, который указан в начале, – труду Иосифа бен Гуриона¹⁷. Христианскую апологетику Псевдо-Егезиппа в ней сменяет еврейский патриотизм. Опустив сцены сотворения мира и потопа, повествование начинается с расселения потомков Ноя. Этот первый раздел «Иосиппона» имел актуальное значение для новой еврейской историографии, в нем были отождествлены традиционная этнонимика с новыми географическими и этническими условиями, в которых оказались евреи в Европе. Вероятно, здесь впервые возникли названия Ашкеназ (источник термина Быт 10:3) и Сефард (источник Авд. 20) для обозначения определенных областей Европы, которые позже стали обозначением евреев, заселивших эти места. Отождествление славян как хананеев основано на созвучии лат. *slavus* и *sclavus* – «раб» и мотивировано проклятием потомкам Хама на то, чтобы быть рабами братьям своим (Быт 9:25)¹⁸. «Иосиппон» послужил базой нескольких других средневековых еврейских хроник, в част-

¹³ Егезипп (ум. 180, память 7 апреля), обращенный из иудаизма, написал очерк истории Иерусалимской церкви, от которого сохранились фрагменты в «Истории» Евсевия.

¹⁴ Bell A. A. Josephus and Pseudo-Hegesippus // Josephus, Judaism, and Christianity. P. 349–361.

¹⁵ Klettek K. M. The Christian Reception... P. 374.

¹⁶ De Lange N. The Greek Bible in the Medieval Synagogue // Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures / ed. by R. Bonfil, O. Irshai, G. G. Stroumsa, R. Talgam. Leiden; Boston, 2012. P. 371–372.

¹⁷ Это имя участника антиримского восстания встречается в тексте произведения (книга 2, глава 20.3) и было воспринято автором «Иосиппона» как имя автора самой «Иудейской войны». Латинский перевод Псевдо-Егезиппа не содержал начала греческого текста, где сам Иосиф указывает свое происхождение от отца Матитьяху (Матфея).

¹⁸ Jacobson R., Halle M. The Term Canaan in Medieval Hebrew // For Max Weinreich on His Seventieth Birthday. Studies in Jewish Languages. London, 1964. P. 147–172.

ности так называемой «Хроники Иерахмееля», его печатное издание появилось уже в 1480 г. В X в. был сделан арабский перевод, в XIII в. – эфиопский¹⁹. В эту же эпоху появился и славянский.

При всем богатстве литературной традиции произведений Иосифа славянская версия «Иудейской войны» занимает особое место, в течение нескольких десятилетий она находилась в центре внимания мировой науки. На ее текстовое своеобразие впервые обратил внимание известный московский археограф А. Н. Попов (1841–1881)²⁰, но дерптский профессор Александр Иоганнес Берендтс (1863–1912), петербуржец по рождению, знавший русский язык, высказал убеждение в том, что ее особенности, не известные другим версиям, принадлежат авторству Иосифа²¹. Опубликовав в своем исследовании «христологические» свидетельства славянской версии, Берендтс высказал мнение, что весь славянский текст восходит к первоначальному оригиналу, написанному на арамейском языке. Затем он предпринял полный перевод славянской версии на немецкий, но успел перевести только четыре книги, что и было издано посмертно его коллегой Конрадом К. Грассом (1870–1927)²². Новая публикация привлекла широкое внимание. В частности экспансивный и увлекающийся венский гебраист и религиовед Роберт Эйслер (1882–1949) признал интерполяции подлинным материалом Иосифа, который находился в сокращенной греческой версии его сочинения. Он трактовал Иисуса как политическую фигуру, что отразилось в самом заглавии его книги²³. Научная общественность отнеслась с недоверием к такого рода гипотезам. Так, Соломон Цейтлин (1892–1976), выходец из Витебской губернии, понимавший славянский текст, совершил в 1926 г. путешествие в Ленинград, чтобы ознакомиться с рукописями, и опубликовал в издаваемом им *The Jewish Quarterly Review* несколько критических заметок, собранных затем в отдельную книгу²⁴. Илья Бикерман (1897–1981), выпускник восточного факультета Петроградского университета, находившийся с 1922 г. в Германии, а с 1933 – во Франции,

¹⁹ Dönitz S. *Sefer Yosippon (Josippon) // A Companion to Josephus*. P. 382–389.

²⁰ Попов А. Обзор хронографов русской редакции. Вып. 1. М., 1866. С. 116.

²¹ Berendts A. *Die Zeugnisse vom Christentum in slavischen "De bello iudaico" des Josephus*. Leipzig, 1906.

²² Flavius Josephus, vom Jüdischen Kriege. Buch I–IV. Von A. Berendts und K. Grass. Dorpat, 1924–1926.

²³ Eisler R. *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ: Messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Täufers bis zum Untergang Jakobs des Ge-*

rechten nach der neuerschlossenen Eroberung von Jerusalem des Flavius Josephus und den christlichen Quellen. Bd. 1–2. Heidelberg, 1929–1930. Через год вышел английский перевод этой работы: Eisler R. *The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' recently rediscovered "Capture of Jerusalem" and the other Jewish and Christian sources*. New York, 1931. После аншлюса Австрии Эйслер на 15 месяцев был интернирован в концлагеря Дахау и Бухенвальд, остаток жизни провел в Англии.

²⁴ Zeitlin S. *Josephus on Jesus*. Philadelphia, 1931.

издал обширную статью по этому вопросу²⁵. Наконец, по инициативе академика В. М. Истрина (1865–1937) аспирант университета Н. А. Мещерский (1906–1987) сделал перевод с сирийского так называемой 5-й Маккавейской книги и представил доклад на заседании Академии наук²⁶. Все названные авторы сошлись на том, что интерполяции славянской версии не старше по своим источникам «Церковной истории» Евсевия, чем закрывался вопрос о дальнейших построениях²⁷. Дискуссия стала стимулом для подготовки к печати славянского текста «Иудейской войны». Издание В. М. Истрина по Волоколамскому списку и Архивскому хронографу с параллельным французским переводом, который выполнил известный славист Пьер Паскаль (Pierre Pascal, 1890–1983), осталось незаконченным по смерти ученого²⁸. Второе было успешно осуществлено на основе Виленского хронографа и опубликовано в сопровождении всеобъемлющего исследования Н. А. Мещерским²⁹. Оно полностью рассеяло миф о принадлежности славянских интерполяций Иосифу. Через несколько десятилетий вышло третье издание текста на основе Архивского хронографа с разночтениями из Волоколамского и некоторых других списков, в сопровождении греческого оригинала по изданию Бенедикта Низе³⁰ и полного славяно-греческого и греческо-славянского конкорданса³¹. В заключение увидело свет еще одно издание, в котором en regard опубликованы две английские версии – «Иудейской войны» Иосифа в переводе крупного библеиста Генри С. Теккерея (1869–1930) и славянского текста³²; к этому прибавлен английский пе-

²⁵ Bickerman E. Sur la version viex-russe de Flavius Josèphe // Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves. T. 4. Bruxelles, 1936. P. 53–84. Перепечатано без изменений в его собрании трудов: Bickerman E. Studies in Jewish and Christian History. Part 3. Leiden, 1986. P. 172–195.

²⁶ Мещерский Н. А. Из наблюдений над древнерусским переводом Истории Иудейской войны Иосифа Флавия // Доклады Академии наук СССР (серия В). 1930. № 2. С. 19–25.

²⁷ Свидетельства сирийской и арабской версий также восходят к Евсевию. См.: Whealey A. The Testimonium Flavianum in Syriac and Arabic // New Testament Studies. 2008. Vol. 54. P. 573–590.

²⁸ Istrin V. La prise de Jerusalem par Joseph le Juif. Vol. 1–2. Paris, 1934–1938.

²⁹ Мещерский Н. А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. Между первой заметкой об Иосифе и изданием славянского текста ученый провел пять лет в ГУЛАГе и 25 лет в ссылке.

³⁰ Flavii Josephi opera / ed. et apparatu

critico instruxit B. Niese. Vol. 6 : De bello Iudaico. Berolini, 1894.

³¹ «История Иудейской войны» Иосифа Флавия. Древнерусский перевод. Издание подготовили А. А. Пичхадзе, И. И. Макеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. Т. 1–2. М., 2004. Ранее были опубликованы прямой и обратный словарь и ономастикон славянского текста: Die Lexik der altrussischen Version des “Jüdischen Krieges” des Flavius Josephus / hrsg. von K. Trost; eingeleitet und erstellt von E. Hansack; Textfassung M. Komaroff und R. Brosch. Bd. 1–3. Regensburg, 1990–1991. Исследование ономастики осуществлено в работе: Hansack E. Die altrussische Version des “Jüdischen Krieges”: Untersuchungen zur Integration der Namen. Heidelberg, 1999.

³² Josephus' Jewish War and Its Slavonic Version. A Synoptic Comparison of English Translation by H. St. Thackeray with the Critical Edition by N. A. Meščerskiĭ of the Slavonic Version in the Vilna Manuscript translated into English by H. Leeming and L. Osinkina / ed. by H. Leeming and K. Leeming. Leiden ; Boston, 2003.

ревод исследования и комментария Мещерского к славянскому тексту (в переводе его ученицы Л. В. Осинкиной). Едва ли какой другой текст древнеславянской эпохи стал объектом столь пристального исследовательского внимания³³.

Опираясь на названные издания, автор этих строк провел новое исследование всех дополнений славянской версии «Иудейской войны» общим числом 89 единиц³⁴. Семнадцать из этого числа он отнес к разряду «христологических» и вновь подтвердил вывод о том, что ни одна из них не воспроизводит каких-либо утерянных древних свидетельств типа *testimonia flaviana*. Вместе с тем стало ясно, что именно «Древности» дали толчок к появлению славянских дополнений. Особый интерес представляет повесть о Луе, известная в полном виде отдельно от славянской версии Иудейской войны³⁵, а здесь поделенная на две части в согласии с хронологией Виленского хронографа, с которым соединен славянский перевод «Иудейской войны», так, чтобы избиение Иродом синедриона и вифлеемских младенцев заняли свои хронологические позиции в 37 и 4 гг. до н. э. Как показала затем А. А. Пичхадзе, своим происхождением повесть связана именно с переводом «Иудейской войны» и из нее получила распространение³⁶. Своим содержанием и словоупотреблением «христологические» интерполяции объясняются исключительно из Нового Завета и некоторых славянских источников. В них, однако, представлены уникальные мотивы, не отмеченные в других произведениях славянской письменности. В частности, именно герой повести Луи (вероятно, Левий в арамейском произношении) провоцирует избиение синедриона (73.12)³⁷ и равным образом избиение вифлеемских младенцев (74.23). Ирод характеризуется членами синедриона как «необрезанный аравитянин» с претензиями на

³³ См. новейшие библиографические обзоры славянской версии как новозаветного свидетельства: *Evans C. A.* 1) *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography.* Leiden ; New York ; Köln, 1996. P. 284–287; 2) *Jesus in Non-Christian Sources // Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research / ed. by B. Chilton and C. A. Evans.* Leiden ; Boston ; Köln, 1998. P. 443–478.

³⁴ Алексеев А. А. Интерполяции славянской версии «Иудейской войны» Иосифа Флавия // ТОДРЛ. 2008. Т. 59. С. 63–114.

³⁵ Адрианова-Перетц В. П. Из истории русско-украинских литературных связей в XVII веке (Украинские переводы «Хождения» игумена Даниила и «Сказания Афродитиана») // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961. С. 245–299 (текст опубликован на с. 293–296).

³⁶ Пичхадзе А. А. Некоторые славянские источники интерполяций древнерусской версии «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 5: Лингвистическое источниковедение и история русского языка. М., 2015. С. 223–232. Недавняя публикация В. А. Федосика вопреки названию фактически игнорирует славянский материал. См.: Федосик В. А. Христианские интерполяции в «свидетельство Флавия» в древнерусском переводе «Иудейской войны» // Российские и славянские исследования : науч. сб. Вып. 8. Минск, 2013. С. 29–42.

³⁷ Цифры в скобках обозначают номер интерполяции и стиха, согласно: Алексеев А. А. Интерполяции...

мессианство (73.1–4; ср. 89), принимает громадную взятку в 30 талантов за согласие на казнь Иисуса (79.14, ср. 83.1), проклят на бездетность за избиение вифлеемских младенцев (74.30; 75), однако же при этом благовещен (74.16). Дважды отмечено, что рожденный мессианский младенец не имеет отца (74.21, 25), что согласуется не с евангельским рассказом, а с иудейской интерпретацией сюжета о *мамзере*³⁸. Еврейские народные массы ждут от Иоанна Крестителя и Иисуса действий социальной направленности (76.2; 77; 79.6, 9; 81³⁹). В уста Иоанна Крестителя вкладывается упоминание левиратского брака (78.6). Воскресение мертвых связывается с молитвой праведника (83.3), что соответствует 2 Мак 12:44. В целом нарисованная в интерполяциях историческая картина в большей мере отвечает новозаветной эпохе, чем ситуации древней Руси начала второго тысячелетия. Исключительно с точки зрения содержания и богословия интерполяций столь высокообразованный и компетентный филолог как Теккерей включил перевод интерполяций в приложение к своему изданию греческого текста⁴⁰, считая их если не творчеством самого Иосифа, то добавками ранних греческих копиистов; точно так же и крупный греческий богослов Савва Агуридис (1921–2009) датировал интерполяции периодом между 190–250 гг.⁴¹ Такого рода оценки возможны потому, что автор интерполяций обладал обширными знаниями по истории культуры и религии⁴². Он изготовил расширенное и дополненное издание тех сведений, которые содержат *testimonia flaviana* «Древностей».

Лишь самый тщательный анализ может дать правильное понимание происхождения и характера той или другой отдельной интерполяции. В целом можно думать, что пассажи, в которых заключены сведения о семейных отношениях в доме Ирода, о ходе военных действий, о религиозных представлениях иудаизма, усвоены из греческого оригинала, т. е. восходят к другой редакции текста, неизвестной сегодня. Так, при описании того, как устроены триболы (интерполяция 46) – шарики

³⁸ Как это в «Родословной Иисуса» («Тольдот Иешу»), средневековом антихристианском трактате. См.: *Деревенский Б. Г. Иисус Христос в документах истории*. СПб., 1998. С. 336–376.

³⁹ Именно в этой интерполяции Иисус назван цѣсарь нецѣсарьствовавший, и это выражение взято Эйслером в заглавие книги.

⁴⁰ Josephus with an English Translation by H. St. J. Thackeray. Vol. 3. Harvard University Press, 1928. Appendix. P. 642–660 (перевод сделан по немецкому переводу Берендтса 1906 г.). См. также: *Thackeray H. St. J. Josephus – the Man and the Historian*.

With a preface by G. F. Moore. New York, 1929. P. 33–34.

⁴¹ Сужу по реферату его работы 1954 г. См.: *Feldman L. H. Josephus and Modern Scholarship*. P. 53–54.

⁴² Мне уже пришлось высказать свои соображения о киевском митрополите Кирилле как возможном главном участнике работы над переводом Иудейской войны, которая по своему характеру и объему могла была выполнена только коллективно. См. *Алексеев А. А. Интерполяции... С. 111–114*. См. также: *Творогов О. В. Кирилл (ум. 1280 г.) // Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1. Л., 1987. С. 225–227.

с четырьмя остриями, которые рассыпали на пути следования конницы (когда трибол брошен на землю, один из шипов торчит вверх и вбивается в копыто лошади), – переводчик называет их трехрогими⁴³, осмысляя греческое название в связи с числительным три (τρεῖς), а не с глаголом «тереть, колоть» (τριβω). Если бы интерполяция принадлежала ему, он бы знал, что триболы описанного им устройства нефункциональны⁴⁴.

Исследователи творчества Иосифа должны обратить внимание на некоторые другие пассажи славянской версии, которые могут быть признаны чертами того греческого оригинала, с которого выполнен перевод. Это клятва прозелита при вступлении полноправным членом в общину ессеев (интерполяция 56), учение о посмертном возвращении души в воз дух (68), рассуждения о воздаянии (69, 72), о болезни Ирода как наказании (70), его поведении после казни Мариамны (5), упрямстве мятежников (61), об историческом грехе Иерусалима (71), а также такие военные эпизоды, как гибель игемона Песия (38), использование в качестве оружия окованной золотом каменной плиты (47) и некоторые другие.

С другой стороны, в интерполяции 53 затронута тема маккавейских мучеников, что может быть объяснено из аллюзии к 2 Мак 6–7 и должно быть признано, в таком случае, отражением какой-то другой редакции греческого текста «Иудейской войны», ибо этого отдела Библии в славянском переводе до конца XV в. не существовало⁴⁵. Этот же вывод должен быть сделан и в том случае, если здесь отражен пассаж из 4 Мак⁴⁶. Однако А. М. Молдован обратил мое внимание на Слово Григория Богослова, посвященное маккавейским мученикам, которое уже в XII в. было известно Древней Руси в переводе с толкованиями Никиты Ираклийского (ок. 1030–1100)⁴⁷. Если действительно

⁴³ В тексте *трирожьна желъза*. Это τριβόλος и вовсе не трикέρατος, как ошибочно полагает шведский исследователь, см.: Fält E. Compounds in Contact. A Study of Compound Words with Special Reference to the Old Slavonic Translation of Flavius Josephus' Περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου. Uppsala, 1990. P. 131.

⁴⁴ В свое время кембриджский профессор Джон М. Крид (1889–1940) заметил, что славянский автор ошибочно считает Вителлия участником сражения, в котором была применена эта военная хитрость, и что такая ошибка не могла быть сделана Иосифом. Однако славянский текст вовсе не предполагает присутствия Вителлия на поле боя: когда называется его имя, речь идет только о его армии. См.: Creed J. M. The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War // The Harvard Theological Review. 1932. Vol. 25. P. 283–284 (277–319).

⁴⁵ Алексеев А. А. Интерполяции... С. 82.

⁴⁶ На такую возможность недавно указал Предраг Буковец. См.: Bukovec P. Das 4. Makkabäerbuch und Flavius Josephus. Die rezeptionsgeschichtliche Bedeutung des slavischen Josephus // Zeitschrift für Slawistik. 2012. Bd. 57. S. 3–24. Весьма странно, что во всей довольно объемистой статье, посвященной восприятию Иосифа у славян, этот краткий пассаж служит единственным материалом.

⁴⁷ Текст не издан, сохранился в рукописях Синодального собр. 954, Тихомирова 8. Об этой последней см.: Молдован А. М. О происхождении одной рукописи из библиотеки А. И. Сулукадзева // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова. Вып. 5. С. 213–222. Сборником такого состава пользовался в XII в. киевский митрополит Климент Смолятич. См.: Поньрко Н. В. Эпистолярное

использован текст Григория, пассаж должен быть признан интерполяцией славянского переводчика. Дело усложняется тем, что интерполяция дает не цитату, но только аллюзию, и это не позволяет однозначно принять то или иное альтернативное решение. Мученик Елеазар назван в интерполяции учителем, что соотносится с греч. *υραציатеύς* (2 Мак 6:18)⁴⁸, тогда как в 4 Мак у него нет никакой характеристики, а Григорий Богослов считает его жрецом и священником⁴⁹. Наконец, в составе Еллинского и Римского летописца обнаруживается пассаж, посвященный этой теме: здесь дан как пересказ 2 Мак 6–7, так и гомилии Григория Богослова, а Елеазар назван «старейшина книгочиям»⁵⁰, что, по всей вероятности, снимает вопрос о греческом оригинале.

Выше уже упомянуто, что «Древности» оказались первым опытом всемирной истории и в этом качестве использованы как образец и источник византийскими хронистами, начиная с Иоанна Малалы⁵¹. При переводе хроник Иоанна Малалы, Георгия Амартола и некоторых других множество пассажей из сочинений Иосифа вошло косвенным образом в славянскую письменность. Всем, что касается богатой событиями эпохи Ирода, а также некоторых событий новозаветной эпохи, древнерусская хронография обязана «Древностям» и «Иудейской войне». Таковы рассказы о первосвященнике Аристовуле, брате Уркана, в Троицком хронографе, родословие Ирода в Еллинском летописце, судьба Пилата в Толковой палее и т. д.⁵² В Еллинском и Римском летописце со ссылкой на Иосифа сообщаются сведения о родословии сынов Ноя и гробе Адама⁵³, приведен длинный пассаж о судьбах ближайших потомков Ирода⁵⁴, оплакивается судьба Иерусалима⁵⁵ и др. В легендарной истории Моисея дочь фараона носит имя Фермуфи, а младенец Моисей срывает с головы фараона корону

наследие древней Руси XI–XIII века. СПб., 1992. С. 106. Старый перевод слов Григория Богослова сохранился только в составе 13 гомилий. См.: Будилович А. XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875.

⁴⁸ В славянском тексте *учитель* употреблено дважды в интерполяциях, но зато греч. *υραציатеύς* *πελαιδευόμενος* передано на *учение дѣтемъ*. См. конкорданс в издании Иудейской войны 2004 г. (Т. 2. С. 447).

⁴⁹ Ziade R. Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien. Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome. Leiden ; Boston, 2007. P. 196–199.

⁵⁰ Летописец Еллинский и Римский / изд.

О. В. Творогова. Т. 1. СПб., 1999. С. 185.

⁵¹ См.: Bowman S. Josephus in Byzantium // Josephus, Judaism, and Christianity / ed. by L. H. Feldman and G. Hata. Detroit, 1987. P. 362–385. О славянской хронографии см.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975; Мецкерский Н. А. Источники и состав древней славяно-русской переводной литературы IX–XV веков. СПб., 1978. С. 68–108.

⁵² См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 60–62.

⁵³ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 4; Т. 2. С. 7.

⁵⁴ Там же. Т. 1. С. 201–203; Т. 2. С. 46.

⁵⁵ Там же. Т. 1. С. 227; Т. 2. С. 52.

и топчет ее ногами, что впервые упоминается уже в «Речи философа», помещенной в начальной летописи под 986 г.⁵⁶, а затем в Толковой Палее⁵⁷, и восходит в конечном счете к «Древностям» 2.9.5–7.

Славянский перевод «Иудейской войны» не был использован как источник для ранних хронографических компиляций, которыми богата древнерусская литература, – Хронографа по Великому изложению, Летописца Еллинского и Римского⁵⁸, лишь при дальнейшей переписке рукописей в них попадали из него отдельные цитаты (см. ниже). Славянский перевод становится известен около середины XIII в., когда послужил базой для создания так называемого Иудейского хронографа, а первые по времени цитаты из него были включены в летопись под 1226 г. (задним числом) и Житие Александра Невского в 1260-е гг.⁵⁹ Однако это был уже не первый опыт прямого знакомства на Руси с Иосифом.

Дело в том, что «Иосиппон», еврейская компиляция X в., стала раньше известна восточным славянам. Из нее был заимствован про-
странный рассказ «О взятии Иерусалиму. Третье, Титово», вошедший в Еллинский и Римский летописец⁶⁰. Текст рассказа крайне выразителен. Уже его начало не оставляет сомнения в его происхождении: «Нынѣ хоцем исповѣдати вам сице страшнѣи побѣдѣ, иже съкошася римлянѣ съ иерусалимляны и како събращася врази на Иерусалимъ и радовашся врази наши пагубы его ради»⁶¹. Однако лишь Н. А. Мещерский смог указать источник рассказа в книге «Иосиппон»⁶²: русская наука была твердо уверена в том, что с еврейского переводили исключительно в «эпоху жидовствующих» в XV в. Мещерский привел обильные доказательства еврейского оригинала, с которого был сделан перевод. Заодно он указал еще один отрывок из «Иосиппона» в русской письменности, а именно рассказ о посещении Алексан-

⁵⁶ Лихачев Д. С. Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 43. В комментарии (с. 456–457) лишь указание на «апокрифическое житие Моисея».

⁵⁷ Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // ТОДРЛ. 2008. Т. 58. С. 46–47.

⁵⁸ См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы.

⁵⁹ Алексеев А. А. Интерполяции... С. 111–112. См.: Творогов О. В. Кирилл. Более ранняя датировка предложена Н. А. Мещерским фактически лишь на основании стили. См. воспроизведение его позиции: «На принадлежность перевода „Истории“ ко времени не позднее XII века говорит, в частности, отмечавшаяся исследователями фразеологическая близость памятника

к Летописи Ипатьевской и Слову о полку Игореве» (Творогов О. В. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 1. С. 215).

⁶⁰ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 224–244, и комментарий: Т. 2. С. 52 и 163–166.

⁶¹ Там же. Т. 1. С. 224.

⁶² Мещерский Н. А. История... С. 142–152. Ср. комментарий Творогова (примеч. 50). Подтверждение этого дает М. Таубе: Таубе М. О генезисе одного рассказа в составе «Еллинского летописца» второй редакции («О взятии Иерусалима Титом») // Russian Literature and History. In Honour of Prof. I. Serman. Jerusalem, 1989. P. 145–151.

дром Македонским Иерусалима, сохраненный в Ипатьевском списке летописи под 1110 г.⁶³ Поскольку «Иосиппон» отражается в более древней научно реконструируемой компиляции – «Хронографе по великому изложению»⁶⁴, которая не знает славянского перевода «Иудейской войны», за ним остается преимущество древности и в составе древнерусской литературы. Не исключено, что «Иосиппон» определил структуру «Повести временных лет»: оба исторических обзора начинаются с расселения сынов Ноя, что объяснимо в случае «Иосиппона», как сказано выше, но в «Повести» не имеет внутренней мотивировки и обусловлено внешним образцом⁶⁵.

Иосиф дал также идею и материал для двух оригинальных литературных композиций в древней Руси. Первая из них представляет собою сказание о трех пленениях Иерусалима и введено в научный оборот В. М. Истриным по рукописи Академического хронографа (БАН 45.13.4)⁶⁶. В нем повествуется о захвате Иерусалима вавилонским царем Навуходоносором в 587 г. до н. э., сирийским царем Антиохом IV Епифаном в 167 г. до н. э. и Титом в 70 г. Для первого и второго эпизодов источником послужили библейские книги и Хроника Георгия Амартола, для третьего «Иосиппон» (так в Еллинском и Римском Летописце) или «Иудейская война» (так в Академическом хронографе). Общей мыслью трех эпизодов является тезис о том, что благополучие великого города зависит от благоверия жителей⁶⁷. «Слово блаженного Зоровавеля» является другим подобным сочинением⁶⁸. В нем использованы два готовых источника: эпизод, вошедший в книгу 2 Ездры

⁶³ Мещерский Н. А. История... С. 135–141. См. издание текста по Ипатьевской летописи и комментарии: Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 296, 522 (публикация О. В. Творогова). Эпизод с Александром находится лишь во второй редакции «Иосиппона», которая возникла в XII в. См.: Dönitz S. Sefer Yosippon (Josippon). P. 387.

⁶⁴ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 224–244, и комментарий: Т. 2. С. 52 и 166.

⁶⁵ Ср. об этом: Петрухин В. Я. 1) Славяне и Русь в «Иосиппоне» и «Повести временных лет». К вопросу об источниках начального русского летописания // Славяне и их соседи. Вып. 5 : Еврейское наследие в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – Новое время. М., 1994. С. 44–56; 2) Начало этнокультурной истории Руси IX–XI веков. Смоленск ; М., 1995. С. 28. Хроники Иоанна Малалы и Георгия Амартола сильно повлияли на русское

летописание, но они начинают от Адама, от создания мира начинается Софийский хронограф. См.: Творогов О. В. Материалы к истории русских хронографов. 2. Софийский хронограф и «Хроника Иоанна Малалы» // ТОДРЛ. 1983. Т. 37. С. 188–221.

⁶⁶ Истрин В. М. Хронограф Академии наук 45.13.4. Одесса, 1905.

⁶⁷ См.: Алексеев А. А. Ветхий Иерусалим древнерусской хронографии // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 446–455.

⁶⁸ Издание и исследование см.: Навтанович Л. М. Слово блаженного Зоровавеля // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб., 1999. С. 158–159, 378–380. Второе издание сопровождается обстоятельным исследованием перевода и языка: Navtanovich L. The Slavonic Apocryphon of Zorobabel // The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition. Continuity and Diversity / ed. L. Di Tomaso and C. Böttrich. Tübingen, 2011. P. 304–355.

3.1–5.6, о споре трех телохранителей Дария о мудрости. Победитель, Зоровавель, получает в награду полномочие на восстановление Храма. Хотя история Зоровавеля известна «Древностям иудейским» (книга 11, глава 3.2–10), перевод сделан с еврейского оригинала, которым послужила либо книга «Иосиппон» в своей второй редакции XII в., либо основанная на ней «Хроника Иерахмееля» (см. выше). Второй эпизод заимствован из «Иудейской войны» (книга 6, глава 9) и содержит описание разрушения Храма. Целое дает обобщенную историю Второго храма от его создания до падения с тем же самым назиданием: сохранение благочестивой веры служило сохранности Храма. Следует отметить, что в данном случае мы не слышим того обычного обвинения иудаизма, выдвигавшегося христианскими апологетами Средних веков, начиная от Псевдо-Егезиппа, что историческое наказание евреям послано за то, что они отвергли Иисуса Христа⁶⁹.

Но, пожалуй, именно такого взгляда в целом придерживался составитель Толковой палеи, «иже на иудеи»⁷⁰, которая появляется в XIII в. и тоже полной рукой черпает из славянского текста «Иудейской войны» материалы, приспособлявая их к целям полемики. Ограничимся двумя выразительными примерами:

«Егда убо пришедшу Титу на Иерслмъ, то не жажею ли и гладомъ измросте? Да не тогда ли убо худии ваши гнои ядаху земнии, вельможа же оставшую часть хлѣба выторгаху, наричаѣмии же ревнителе, видаще члвка жруща кусъ, задавивше горло и выторгше кусъ, расхытаху» (Палея нач. XV в., ГИМ, Барсова 619, л. 1 об.); «Посла <господь> гнѣвъ свои, Тита от Рима, и духомъ силы гснѧ раступисѧ земля, и искыпѣша источници прамо Ерслима, иже бѣша исхли за безаконье ваше» (Там же. Л. 99)⁷¹.

Что касается самого Иосифа, то в древнерусских источниках он выступает как полноправный представитель библейского мира. Так, перевод книги Есфирь, сделанный с еврейского оригинала в качестве таргума для нужд иудейской синагоги, был отредактирован по «Древностям иудейским» при включении его в христианские сборники ветхозаветных книг, и при первом случае такого включения текст Есфири получил название «книги Иесифли» (в рукописи XIV в. Q.I.2)⁷².

⁶⁹ См.: *Mason S. Josephus and the New Testament*. 2nd ed. Peabody, MA, 2003. P. 12–19.

⁷⁰ Памятник включает в себя библейские книги от Бытия до 3 Царств, снабженные комментариями и краткими полемическими замечками. См.: *Творогов О. В. Палея толковая* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 1. С. 285–288.

⁷¹ См. также: *Алексеев А. А. Палея в системе хронографического жанра* // *ТОДРЛ*. 2006. Т. 57. С. 25–32 (приведены дополнительные материалы).

⁷² *Алексеев А. А. Еще раз о книге Есфирь* // *Русский язык в научном освещении*. 2003. Т. 1 (5). С. 208–209 [185–214].

В Виленском хронографе XVI в. Иосиф заменяет самого Моисея как повествователь о явлении истинной веры: «Прѣвъ бо, яко вѣщаеть Иосифъ, Авраамъ Бога творца проповеда» (л. 29 об).

Многочисленные выписки из славянского перевода «списаний Осипа Евреина» можно найти в различного рода хронографических компиляциях, чаще всего приводятся «христологические» интерполяции славянского Иосифа. В одном из списков Хроники Малалы читается следующая добавка из славянского перевода «Иудейской войны»: «Оттолѣ потребление нача бývати иудѣомъ, якоже Иосифъ списа. И се якоже отнележе иудѣи распяша Исуса, иже бѣ чловѣкъ блгъ и правъ, аще есть такого чловѣка глаголати, а не бога, яже творяше знамена»⁷³. Наконец, в хронографе из собрания Погодина 1440 находим хорошо продуманную характеристику самого автора: «Се оубо Иосифъ, аще и не свѣдѣтельствуется въ писаніи, яко съвършенно пріать вѣроу Христовоу, но въ писаніи похваленъ, яко истину писа о плѣненіи Іерусалима и яко Христа ради и по пророчеству Христову таковая бысть погибель жидомъ. Сего ради и самъ, оставивъ Іерусалимъ, къ римланомъ и къ Титу отъиде. Пишетъ же, и Манеи с нимъ прииде къ Титоу, братаничъ Лазаревъ⁷⁴, егоже, рече, Исусъ воскреси из мертвыхъ, уже изгнивша. И много писа о Христѣ не совершенно вѣроу, но недоумѣніемъ, что слыша и видѣ, съ удивленіемъ сице»⁷⁵. Можно сказать, что Иосиф воспринимался на Руси в образе библейского пророка, на что он и сам претендовал при жизни, когда предсказывал Веспасиану императорский трон («Иудейская война» 3.8.9).

⁷³ Истрин В. М. Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994. С. 274. Перевод этой хроники вошел уже в «Хронограф по великому изложению», так что относится к древнейшему периоду восточнославянской письменности. См.: Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 13–20.

⁷⁴ В «Иудейской войне» (5.13.1) упоминается некто Μαννέος ὁ Λαζάρου, который стал в переводе «Манѣи, Лазаревъ братаничъ [т. е. племянник], егоже въскреси от гроба Исусъ изгнивша».

⁷⁵ Попов А. Обзор хронографов русской редакции. Вып. 1. С. 133–134.

А. Ю. Виноградов
(Москва)

Образ апостола: между апокрифом и иконографией*

Проблема внешнего облика апостола и его изображения возникает еще в «больших» апокрифических деяниях II в. по Р. Х.¹ В «Деяниях Павла» (III, 3) апостол описан как «человек небольшого роста, с лысой головой и кривыми ногами, крепкий, бровастый, немного носатый, полный приятности». С одной стороны, это описание играет в актах сюжетную функцию: благодаря нему Павел оказывается узнан Онисифором, а с другой – тут же замечается, что апостол «то казался человеком, то обретал лицо ангела». Это непостоянство внешнего облика апостола корреспондирует с полиморфизмом самого Иисуса в апокрифических деяниях, основанном на представлении о призрачности Его воплощения («докетизм»), которое связано в т. ч. и с раннехристианской рецепцией неоплатонического учения о призрачности материального, – раз воплощение Христа не было реальным, значит, Он может и после смерти являться в любом облике (в т. ч. и в виде самого апостола, как, например, в «Деяниях Иоанна» 87), ибо неизменной остается только внутренняя сущность². Характерно, что выше автор «Деяний Павла» (III, 2) говорит, что Онисифор Павла «не видел во плоти, но только в духе».

Схожий эпизод есть и в «Деяниях Иоанна» 26–29. Здесь богач Ликомед заказывает художнику написать тайком портрет апостола, чтобы затем поставить в своей комнате и почитать тот наедине, как он прежде почитал языческих богов. Увидавший этот портрет Иоанн

* В данной научной работе использованы результаты проекта «„Центры“ и „периферии“ в средневековой Европе», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2017 году.

¹ Реконструкцию их состава и разбивку на главы см. в: *Écrits apocryphes chrétiens*.

Т. 1 / éd. par F. Bovon et P. Geoltrain (Bibliothèque de la Pléiade, 442). Paris, 1997.

² См.: *Junod E. Polymorphie du Dieu sauveur // Gnosticisme et monde hellénistique / éd. par J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1982. P. 38–46.*



Ил. 1

Фреска в крипте храма в Саранде (Южная Албания)

не узнает себя в изображенном там старике, ибо никогда не смотрелся в зеркало. Однако несхожесть изображения со своим обликом он затем аргументирует иначе: «...портрет похож на меня. Но не на меня, дитя, а на мой телесный призрак». Он призывает Ликомеда самому стать художником и, отказавшись от красок и приемов живописи, писать красками добродетелей портрет подлинного Иоанна, его «внутреннего человека». Таким образом, в этом пассаже, весьма похожем на эпизод с портретом Плотина, учение некой гетеродоксальной христианской общины ясно накладывает запрет на изображение и почитание телесного облика апостола.

Однако уже в первые века христианства в Церкви одновременно существовала и практика изображения апостолов, как это показывают росписи катакомб и рельефы саркофагов³. Более того, иконография Павла, который наряду с Петром первым обретает здесь индивидуальные черты, оказывается вполне согласной с приведенным выше описанием из «Деяний Павла». Еще больше эта практика усиливается с IV в. по Р. Х., приводя к появлению целых сцен из жизни апостолов

³ См.: Ендольцева Е. Ю. Соль земли: Образы апостолов в позднеантичном мире. М., 2011.

(преимущественно Петра и, в меньшей мере, Павла), которые включают в себя эпизоды, взятые как из Нового Завета (например, хождение по водам, усечение уха Малху, отречение Петра), так и из апокрифов (например, история Симона Волхва, распятие Петра; сцены из истории Феклы), а также символические сцены (например, *traditio legis*, *traditio clavium*). Впрочем, в случае с другими апостолами такого рода изображения могут вызывать сложность в понимании, которое оказывается невозможным без обращения к апокрифическим текстам. Проиллюстрируем это на двух примерах.

В крипте храма в Саранде (Южная Албания) среди прочих, плохо сохранившихся фресок, в кубикулуме B18, в третьем слое росписи, есть и изображение загадочной сцены: один бородатый мужчина хватается за бороду другого, закатившего вверх глаза (ил. 1). Фреска была датирована V–VI или IX в. по Р. Х., но сюжет ее остался не опознан⁴. Е. Ю. Ендольцева любезно указала нам на близкую сцену на романской капители XII в. из собора в Клермон-Ферране⁵, однако там спящего Иосифа дергает за бороду ангел, что является, возможно, переосмыслением «Евангелия от Псевдо-Матфея» 11, 1⁶.

Впрочем, эта уникальная композиция имеет ясную параллель в тех же «Деяниях Иоанна» 90: «И вот я, так как любил Он меня, тайком, пока Он не видит, приближаюсь к Нему и встаю, глядя на Него сзади. И вижу, что Он вообще не одет в одежду, но обнажен от того, что мы видим, и даже не совсем человек, а ноги Его белее снега, так что даже земля там светилась под Его ногами, голова же Его упирается в небо. Оттого я, испугавшись, закричал, а Он, обернувшись, оказался маленьким человеком и, схватив меня за бороду, притянул к Себе и сказал мне: „Иоанн, не будь неверен, но верен и не любопытен“. Я сказал Ему: „Что я такого сделал, господин?“ Говорю же вам, братья, что так болела у меня тридцать дней та часть бороды, за которую Он схватил, что я сказал Ему: „Господин, если Ты, шутливо дергая, причиняешь такую боль, то что было бы, если бы ты дал мне пощечину?“ И он ответил мне: „Значит, твое дело – не искушать неиспытанное“».

⁴ См.: Mitchell J. The Archaeology of Pilgrimage in Late Antique Albania: The Basilica of the Forty Martyrs // Recent Research on the Late Antique Countryside / ed. by W. Bowden, L. Lavan and C. Machado. Leiden, 2003. P. 145–186; Vitaliotis I. The Basilica of the Forty Martyrs, Albania: A pilgrimage church of the Early Christian Period // Routes of Faith in the Medieval Mediterranean. Thessalonike, 2008. P. 403–413. Fig. 14.

⁵ Подр. см.: Виноградов А. Ю., Ендольцева Е. Ю. Разные интерпретации одного сюжета в средневековом христианском изобразительном искусстве (дерганье за бороду) // Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность. 2016. № 6. С. 90–97.

⁶ Любезно указано нам Ж.-Д. Кестли.

В пользу такой интерпретации фрески говорит и другая сцена из того же кубикулума: Иисус призывает сидящих в лодке Иоанна и Иакова, что также является отсылкой к апокрифическому переосмыслению этого сюжета в «Деяниях Иоанна» 88. Вопреки поздней традиции Иоанн изображается в Саранде не юношей или старцем, но средовеком с черной бородой, как в «Деяниях Иоанна». А вот отсутствие у Христа крещатого нимба, невозможное в IX в., ясно указывает на ранневизантийскую датировку фрески. Более того, вполне вероятно, две другие сцены в кубикулуме (Иоанн у ложа умершей (?) и Иоанн (?) перед двумя непонятными предметами) также являются иллюстрациями к «Деяниям Иоанна», что расширило бы наши представления об утраченной части актов.

Еще сложнее дело обстоит в том случае, когда имя изображенного апостола известно, но особенности его иконографии не объясняются посвященными ему текстами, включая апокрифические. Так обстоит дело с образом апостола Андрея, который третьим среди апостолов, после Петра и Павла, обретает в христианском искусстве индивидуальные черты, а именно всклокоченные седые волосы и бороду с заостренными прядями. Собравшая и проанализировавшая все ранние его изображения Р. Пиллингер предположила, что такая иконография связана с идеей огня, однако не нашла объяснения этой «пламенности» Андрея ни в каких текстах⁷. Действительно, хотя образ огня и встречается в посвященных этому апостолу апокрифах (например, возникающая по его молитве огненная стена в «Деяниях Андрея и Матфия»⁸ и неизданных «Деяниях Андрея и Варфоломея»), подобная тема встречается и у других апостолов, да и тем же огнем как орудием наказания Андрей пользуется наряду, например, с водой.

Впрочем, два малоизвестных коптских апокрифических текста все же указывают на связь Андрея именно с огнем. В коротком папирусном фрагменте диалога Иисуса с Андреем (видимо, после Воскресения) Он говорит апостолу: «Подойди ко Мне ближе, Андрей: твое имя – огонь; благословен ты среди людей»⁹. В пространной же анонимной гомилии о Енохе, Ное, Мелхиседеке, Иосифе Прекрасном, Петре и Андрее, также дошедшей до нас в одном па-

⁷ Pillinger R. Der Apostel Andreas: ein Heiliger von Ost und West im Bild der frühen Kirche: ikonographisch-ikonologische Studie (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 612). Wien, 1994.

⁸ Lipsius R. A., Bonnet M. Acta apostolorum apocrypha. Vol. II.1. Lipsiae, 1898. P. 110.

⁹ Barns J. A Coptic Apocryphal Fragment in the Bodleian Library // Journal of Theological Studies. N. s. Vol. 11. 1960. P. 72.



Ил. 2

Мозаичное изображение апостола Андрея
в Архиепископской капелле в Равенне

пирусе, имеется параллельное место: «Андрей, брат Петра, был огненным пламенем больше, чем все апостолы. И если он приходил в какой-то город проповедовать, и они не слушали и не принимали его учения, он гневался так, что заставлял огонь спуститься с неба и сжечь их. По этой причине [апостолы] посылали одного из апостолов, чтобы тот ходил с ним...»¹⁰ В последнем случае мы явно имеем дело с аллюзией на вышеупомянутые совместные деяния Андрея с Матфием и Варфоломеем (известные в т. ч. и по-коптски), однако первый фрагмент, с псевдоэтимологическим толкованием имени Андрей, отсылает нас, очевидно, к некой древней традиции, которая и легла в основу процитированных апокрифов об апостоле. Наконец, во второй редакции «Деяний Андрея и Матфия», находящейся под влиянием «Деяний Иоанна», мы встречаем

¹⁰ Winstedt E. Addenda to some Coptic Legends // Journal of Theological Studies. Vol. 10. 1909. P. 412.

соединение образа седовласого «пламенеющего» апостола с темой полиморфизма Христа и апостолов из «больших» актов: «Его лицо как молния, его голова как руно, а борода висит до пупа. Его стола бела как снег, а его гиматий украшен как у философа»¹¹.

В дальнейшем образ апостола Андрея с «пламенеющими» седыми волосами войдет в византийскую иконографию (ср., например, его изображение в Архиепископской капелле в Равенне VI в.: ил. 2). Более того, образ этот является настолько индивидуальным, что по изображению на иконе апостола легко узнают те, кому он явился во сне¹².

Таким образом, мы видим, как апокрифические деяния апостолов, первоначально запрещавшие их изображения, впоследствии, напротив, становятся источником их иконографии, причем с течением времени источник этот перестает осознаваться и полностью забывается.

¹¹ Vinogradov A. Die zweite Rezension der Actorum Andreae et Matthiae apud anthorophagos [BHG 110b] // Христианский Восток. 2001. Т. 3 (IX). С. 50.

¹² Angelidi Chr. La version longue de la Vision de moine Cosmas // AnBoll.

1983. Т. 101. Р. 84; Виноградов А. Ю. Чудо от иконы апостола Андрея в Константинополе // Вестник ПСТГУ I : 1 (17). 2007. С. 97–101.

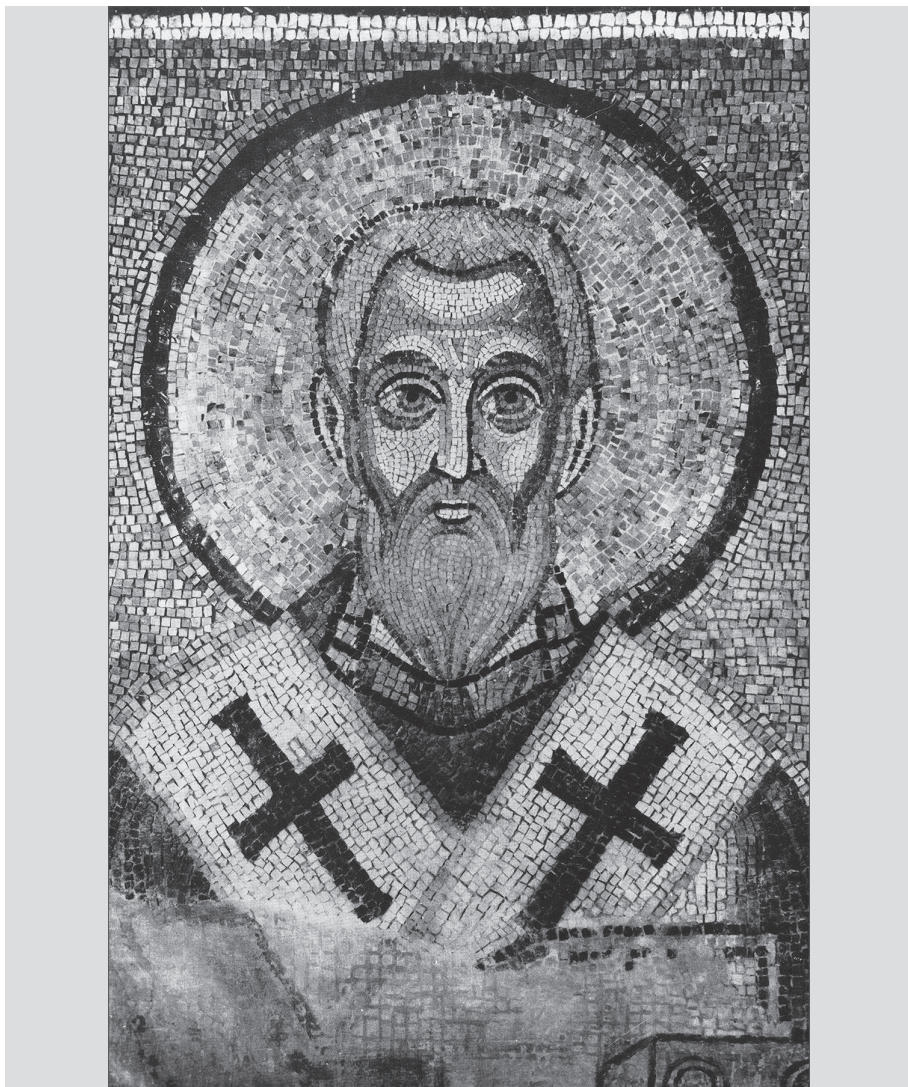
Е. К. Пиотровская
(Санкт-Петербург)

**Фрагмент сочинения свт. Епифания Кипрского
«О мерах и весах» в древнерусской версии
«Христианской топографии Козьмы Индикоплова»**

Более сорока лет назад здесь, в Эрмитаже, и в Музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина была представлена выставка сокровищ Кипра. Она состояла из нескольких разделов, среди которых были и памятники византийского периода истории культуры Кипра, свидетельствующие о глубокой духовной связи острова со средневековой Русью и Россией Нового и Новейшего Времени¹. К сожалению, определенные ограничения условий экспозиционного пространства и идейно-художественный замысел организаторов не позволили представить материалы, посвященные святителю Епифанию Кипрскому (310 или 320 – 403), признанному среди учителей православной церковной традиции. Напомним, начало его архиепископства относят к 366 г., местопребывание – Саламин, в Константиции он начал строительство кафедральной Базилики, которая впоследствии носила его имя, он совершал поездки во многие города империи, в провинции, посещал Палестину, Сирию, Константинополь, Галатию для участия в еретических спорах и диспутах. Он и умер на борту корабля, возвращаясь из Константинополя, а 12 мая 403 г. тело его перенесли в Константицию в построенную им церковь, здесь и устроили его погребение. Позднее церковь была названа его именем, как и множество других церквей на Кипре.

И, как мы можем судить, сохранилось его богатое творческое наследие, письменная память, церковное предание в трудах учеников, последователей и современников. Считается, что он с ранних лет стремился к монашескому пути и познанию трудов александрийских богословов (свв. Петра I Александрийского, Александра Александрийского и Афанасия I Великого). Заложенные от рождения

¹ Сокровища Кипра : каталог выставки. М., 1970. С. 7–15, 71–188. С. 24–25.



Ил. 1
Святительский чин Епифаний. Фрагмент

способности и усилия, преодолеваемые на ступенях познания наследия александрийских богословов, привели к тому, что он разбирался во всех тонкостях ересей. Был ярким полемистом, достаточно упомянуть и его знаменитого оппонента, более молодого литургиста Иоанна Златоуста (347–407). Из дошедшего до нас творческого наследия свт. Епифания Кипрского наиболее известны Ἀκυρωτός «Слово якорное» или трактат о «Троице», «Панарий», в котором опроверга-

ются многие ереси (более 100), главными из которых он считал оригенизм и арианство. Верность Никейскому Символу Веры, неприятие арианства он усвоил именно через труды александрийских богословов. Первый из названных трудов, насколько мы можем судить, менее известен в славяно-русской традиции.

Сочинение свт. Епифания Кипрского «О мерах и весах» (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν – *De mensuris et ponderibus*) было написано на пике расцвета его проповеднических и учительных сил в 392 г. и известно в разных языковых традициях (сирийской, греческой, грузинской, армянской, древнерусской). Блаженный Иероним свидетельствовал, что Епифаний Кипрский овладел греческим, сирийским, еврейским, коптским и латинским языками. Заметим также, что историография творческого наследия Епифания Кипрского обширна и многогранна: К. Крумбахер, которым составлен подробный перечень фрагментов сочинений святителя в трудах других авторов, можно вспомнить В. В. Болотова, архиепископа Сергия, Г. Острогорского, Ван-Эсброка, В. Вольску-Конюс, О. В. Творогова, А. Г. Дунаева, А. Ф. Фокина, Е. Е. Макарова (в обзорах последних трех авторов разделов, посвященных святителю в Православной энциклопедии, привлечена обширная отечественная и зарубежная историография)².

Итак, трактат «О мерах и весах» в греческой традиции сохранился лишь частично³. Значительная часть дошла в грузинской, армянской версиях, небольшие отрывки обнаружены на коптском, арабском и латинском языках. Полностью текст сочинения дошел только в двух сирийских рукописях⁴.

В наследии памятников переводной славяно-русской письменности и рукописной традиции Древней Руси дошел фрагмент сочинения святителя «О мерах и весах». Он читается в 10-м Слове сочинения Козьмы Индикоплова в его «Христианской топографии». «Христианская топография» – сложное по жанру сочинение византийского автора VI в., известное во многих рукописях славяно-русской версии, с греческого языка перевод его, по-видимому, был осуществлен еще в домонгольской Руси. Древнейший сохранившийся список относится к концу XV в.⁵ 10-е Слово сочинения Козьмы Индикоплова

² Православная Энциклопедия. Т. 18. М., 2008. С. 557–581.

³ PG. T. 43. Col. 237–294.

⁴ Православная Энциклопедия. Т. 18. С. 565.

⁵ Критическое издание греческого текста и его историю см.: Wolska-Conus W. Cosmas

Indicopleustès. Topographie Chrétienne. Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes. T. 1–3 // Sources Chrétiennes. Paris. 1968. N 141; 1970. N 159; 1973. N 197. Славяно-русская версия издана: Книга глаголемая Козьмы Индикоплова. Из рукописи Московского Главного архива



Ил. 2
Святительский чин. Левая часть

озаглавлено: «Потребы отечески приходяща ко всѣмъ списаниемъ»⁶. Фрагмент сочинения свт. Епифания Кипрского следует пятым по порядку после подтверждений тезиса Козьмы высказываниями

Министерства иностранных дел, Миния Четия митрополита Макария (Новгородский список), XVI в. месяц август, дни 23–31 (собр. кн. Оболенского, № 159). СПб., 1886; Книга нарицаема Козьма Индикоплов / изд. подготовили В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М., 1997; исследования: Wolska-Conus W. Cosmas Indicopleustes. Topographie Chrétienne. Théologie et science au VI^e siècle. Paris, 1962; Редин Е. К. Христианская Топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. Ч. 1. М., 1916; исследование фрагментов см.: Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. СПб., 2004. Литература, посвященная сочинению Козьмы Индикоплова, и отечественная, и зару-

бежная, достаточно обширна, хотя, в первую очередь, исследователей интересуют многочисленные миниатюры, особенно в греческих рукописях. Так, в иллюминированном роскошном издании «The Glory of Byzantium and Early Christendom» (Paidon Press limited / First published 2013) ее автор Antony Eastmond привлекает и изображение миниатюры (Образ мира) из Синайской рукописи, сохранившейся в монастыре св. Екатерины. Благодаря Ю. А. Пятницкого, любезно рекомендовавшего мне познакомиться с этим изданием.

⁶ Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 268.

свв. Афанасия (IV в.), Григория Богослова (ок. 329 – 389), Феофила Александрийского (ум. 412), Севериана епископа Гавальского (ум. 415 или 430). После фрагмента свт. Епифания Кипрского следуют выдержки из Иоанна Златоуста (347–407), Филона епископа Карпафийского (ум. 410), Мефодия Александрийского (в греческой версии Феодосия Александрийского) и Евангельских чтений от Иоанна. Дошедшие отрывки невелики по объему и в греческой и славянской версиях, предлагаем их полный текст:

Ἀλλὰ καὶ τοῦτον παρελθόντες ἐπὶ
τὸν τούτου συλλειτουργὸν πέμπτον,
Ἐπιφάνιον ἐπίσκοπον, μεταβῶμεν,
δεικνύοντες καὶ τοῦτον μαρτυροῦντα
καὶ συμφωνοῦντα τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ.
Ἐπιφανίου, ἐπισκόπου Κύπρου,
ἐκ τοῦ λόγου Περί μέτρων καὶ
σταθμῶν.

Εἴκοσι γὰρ καὶ δύο ἔργα, ὧ φιλόκαλε,
ὁ Θεὸς ἐποίησεν ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι
τῆς ἐβδόμης ἡμέρας, ἅτινὰ ἐστὶ
τάδε· τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τὸν οὐρανὸν
ἀνώτερον, τὴν γῆν, τὰ ὕδατα, ἐξ ὧ
ἐστὶ χιὼν, κρύσταλλος καὶ χάλαζα,
πάγος καὶ δρόσος, τὰ πνεύματα τὰ
λειτουργοῦντα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἅτινὰ
ἐστὶ τάδε· ἄγγελοι πρὸ προσώπου
καὶ ἄγγελοι τῆς δόξης, καὶ ἄγγελοι
νεφελῶν καὶ γνώφων καὶ χιόνων καὶ
χαλάζης καὶ πάγου, ἄγγελοι φωνῶν,
βροντῶν καὶ ἀστραπῶν, ἄγγελοι
ψύχους καὶ καύματος, χειμῶνος
καὶ φθινοπώρου, καὶ πάντων τῶν
πνευμάτων τῶν κτισμάτων αὐτοῦ, τῶν
ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς καὶ τοῦ χάους,
τὸ σκότος τὸ ἐπάνω τῆς ἀβύσσου τῶν
ὕδατων τῶν ποτὲ ἐπάνω τῆς γῆς, ἐξ
οὐπερ σκότους ἐσπέρα καὶ νύξ, τὸ
φῶς ἡμέρας τε καὶ ὁρθοῦ. Ταῦτα τὰ
ἐπτά μέγιστα σημεῖα ἐποίησεν ὁ Θεὸς
ἐν τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ, τῇ δὲ δευτέρᾳ

Но оубо и сего прешедше к сему
слоужebníкоу пятомуу Епифа-
нию преидем, показуѡща и сего
послоушествоующа, и согласяща
нашему словеси – Епифаніа епи-
скопа Купрьскаго от словесе. Еж
о мѣрилѣх и стоанихъ. Два десят
бо и двѣ дѣлѣ о добролюбче. Бог
сътвори из начала до .3. днии
яж соутъ сии, въ .А. день небо
вышнее, землю, воды, от них же
есть снѣгъ, голоть, град, ледъ,
роса дуси слоужащеи пред нимъ,
иж соутъ си, ангели лицу ангели
славѣ, и ангели облаком и мракоу,
и снѣгом, и градоу, и леду, ангели
гласом, громом, и мльниамъ, ан-
гели студени, и зною, зимѣ, и осе-
ни, веснѣ, и жатвѣ, и всѣх здании
его, иж на небесѣх, и на земли,
и глубины, тма еж врѣху бездны
водам иже когда врѣху земля, от
них же тмы, вечеръ, и ноцъ, свѣт,
день и заоутриа, сих. .3, великих
дѣлѣ сътвори Богъ, въ .А. день,
въ В, иж день твердъ, иж посре-
ди воды, в сеи день раздѣлиша-
ся воды полъ их взыде горѣ над
твердъ, и полъ их долѣ под твер-
дию посредоу лицу всеа земля.
Се токмо створи Богъ во вторыи

ἡμέρα τὸ στερέωμα τὸ ἐν μέσῳ τῶν ὑδάτων· ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἐμερίσθη τὰ ὕδατα· τὰ ἡμίση αὐτῶν ἀνέβη ἐπάνω τοῦ στερεώματος, καὶ τὰ ἡμίση αὐτῶν ὑποκάτω τοῦ στερεώματος ἐν μέσῳ, ἐπὶ πρόσωπον πάσης τῆς γῆς τοῦτο μόνον τὸ ἔργον ἐποίησεν ὁ Θεὸς τῇ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ.

Καὶ οὗτος ἡμῖν συμφωνεῖ μαρτυρῶν περὶ τοῦ σχήματος. ἀνώτερον οὐρανὸν εἰπὼν καὶ στερέωμα κατώτερον τὸ καὶ βαστάζον τὰ ὕδατα, καὶ περὶ τῶν ἀγγέλων δὲ διαρρήδην πάντα ὁμοίως ἡμῖν εἰπὼν, ὅτι καὶ πάντες ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰσὶ καὶ πάντες πάντα κινοῦσι καὶ λειτουργοῦσι διὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ αὐτοὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ σὺν οὐρανῷ τῷ ἀνωτέρῳ καὶ τῇ γῇ ἐγένοντο. Καὶ τοῦτο ἀκούοντες, ἄνθρωποι, μὴ ἐριδι καὶ ζήλῳ κατεχόμενοι ἀγανακτήσητε, ἀλλὰ μᾶλλον φιλαλήθως ἐπίγινωτε τὴν συμφωνίαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν, ἥτοι καὶ τὴν ἀληθινήν. Μάτην γὰρ λοιδορεῖτε, ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ μὴ δυνάμενοι. Ἐντράπητε τοίνυν τὸ πλῆθος τῶν μαρτύρων. Εἰ δὲ μηδέπω ἀρκεῖ ὑμῖν, ἔτι καὶ τοῦτον παρατρέχοντες ἐπὶ τὸν τῆς βασιλευούσης ἐπίσκοπον, τὸν θαυμάσιον Ἰωάννην, τὸν ἐκ τῶν τριῶν προλαβόντων ἀθετηθέντα παρελθόντες, δείξωμεν καὶ τοῦτον τὸν ἀοίδιμον ἀθλητὴν καὶ ἐλεήμονα, συμμαρτυροῦντα καὶ συμφωνοῦντα τῷ ἡμετέρῳ λόγῳ⁷.

день. И се намъ съглашаетъ и послушествуетъ о образѣ, вышнее небо рекъ, и твердь нижнее, иждрыжитъ на себѣ воды, и о ангелехъ же по рядуу вся движоутъ, и служатъ человека ради, и яко тии въ .А. день съ небомъ вышнимъ и съ землею быша. И се слышаще челоуцы не рвениемъ и завистию обиати стоужити, но паче истиннолюбезно оувидите согласие церковное, ежъ и истинно, всоубо оклеветае, противоузрѣти истиннѣ не могоуще, оусрамитесь оубо множества послоушствия, аще ли никогда доволно вамъ и еще и сего претекыше въ царствующи градъ, къ патриарху чюдному Иоанну иждотрии прежваршихъ отवरгышмися, покажемъ имъ сего непобѣдимаго страсотерпца и молитва, послоушествоующа и съгласующа нашему слову⁸.

⁷ Wolska-Conus W. Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne. T. 3. Paris, 1973. P. 283, 285.

⁸ Книга нарицаема Козьма Индикоплов. С. 278–279.



Ил. 3

Карта-схема о. Кипр. Расположение памятников культуры

Следует отметить, что в древнерусской версии наблюдается почти пословный перевод греческого текста, но можно обозначить и некоторые его особенности.

1) При перечислении созданных Богом природных явлений появляется слово «голоть» (гр. *krýstallós* – лед). В словарях древнерусской письменности, кроме сочинения Козьмы, оно отмечено в Хронике Георгия Амартола и других переводных сочинениях Киевской поры⁹. Кроме того, в древнерусской версии нет и соединительного союза и (в гр. *каі*).

2) Смешение изобразительных форм передачи числительных при изложении дней Творения: в греческой традиции они переданы словами, а в переводе мы наблюдаем их буквенное воспроизведение и только один раз словесное. Этот факт, по нашему мнению, может иметь несколько объяснений: а) он может свидетельствовать о древности перевода; б) или у переводчика первооригинала были все-таки первоначально буквенные обозначения дней Творения, а впоследствии

⁹ Материалы для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. Репринтное издание. Т. 1. М., 1958. Стб. 545.; Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 4 (Г–Д). М., 1977. С. 68. Благодарим наших московских

коллег А. Ю. Виноградова, Р. Н. Кривко, А. В. Муравьева за полезные замечания и дополнения к нашему сообщению 5 сентября 2014 г. в Государственном Эрмитаже.

при многочисленном переписывании произошло смешение приемов; в) текст мог писаться под диктовку.

3) Слово «служебник» в значении «служитель», «церковный священнослужитель» отмечено в Успенском сборнике (XII в.), Евремовской Кормчей XII в.¹⁰

Напомним, что игумен Даниил, древнерусский паломник XII в., в своем путешествии по святым местам привел слова о посещении Кипра: «О Кипрьстѣм Островѣ. Кипрь есть островъ великъ зѣло, и множество в нем люди и обителень есть всѣмъ добром. И суть в нем епископи 24, митрополия же едина. А святых в нем бе-щисла: и ту лежит святыи Епифание, и апостоль Варнава, и святыи Зинон, и святыи Трифолие епископъ и святыи Филигриос епископ, егоже крестиль апостоль Павелъ»¹¹.

Добавим, что кроме предлагаемого фрагмента сочинения Козьмы Индикоплова с вкраплением слов свт. Епифания Кипрского, в древнерусской письменной традиции дошли также его сочинения: о камнях («Слово святого Епифания о 12 камнях»), которые были «на логи святительцѣи надеты». Это минералогический трактат, который сохранился в Изборнике Святослава 1073 г., и Житие Святителя, оно читается уже в упомянутом Успенском сборнике XII в. и других рукописях более позднего времени¹². В Изборнике Святослава 1073 г. есть и отрывки из «Панария», а также статьи: «О пророцех и пророчицах», «О 16 пророкоу, откуда бы и кѣде измреша».

И как драгоценные мозаики Софии Киевской, сохранившие образ свт. Епифания Кипрского¹³, так и отдельные дошедшие в древнерусской письменности фрагменты его сочинений напоминают нам о его величии и неоспоримом интересе к его наследию у древнерусских книжников. Поводом для обращения к творчеству свт. Епифания Кипрского и предложенной темы послужила книга моего учителя профессора Санкт-Петербургского университета Н. А. Мещерского¹⁴.

¹⁰ Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 25 (Скорыня – Снулый). М., 2000. С. 125–126.

¹¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4 : XII век. СПб., 1997. С. 32.

¹² Об отрывках Епифания Кипрского в древнерусской письменности см.: Каталог памятников древнерусской письменности XI–XIV вв. (рукописные книги) / отв. ред. Д. М. Буланин. СПб., 2014. С. 153–155; Приведена библиография до начала XXI в. См. также: *Творогов О. В. Древнерусские*

четыре сборники XII–XIV вв. (Статья вторая: Памятники агиографии) // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 208–210.

¹³ София Киевская. Государственный архитектурно-исторический заповедник / авт. статьи и сост. Г. Н. Логвин. Киев, 1971. С. 49. № 69–70. См. ил. 1 и 2 в тексте нашей статьи.

¹⁴ *Мещерский Н. А. История Христианской литургической письменности. СПб., 2013.*

Э. Я. Пономарева
(Санкт-Петербург)

Колофон в армянских рукописях в сравнении с некоторыми христианскими и нехристианскими рукописными традициями

Введение

В рукописных книгах на разных языках помимо собственно текстов произведений, составляющих содержание той или иной книги, зачастую можно встретить записи самого разнообразного содержания, как то приписки на полях, в которых писцы и художники сообщали о ходе работы над книгой, а читатели – о своем знакомстве с ней, комментарии к тексту, исходившие и от создателей рукописи, и от тех, кто ею пользовался, и, наконец, колофоны. Согласно определению «Оксфордского словаря Византии» колофон – это «подпись или запись на рукописи (обычно в конце) с информацией о ее датировке, месте, где она была переписана, и иногда о писце»¹. В армянской рукописной культуре подобные записи принято называть *ишатакаранами*. Ишатакаран представляет собой прозаический или стихотворный текст, обычно состоящий из славословия, в котором воздается хвала Богу и Святой Троице, и памятной части, где упоминаются современники переписчика. История армянской письменности насчитывает уже 1600 лет. До наших дней дошло около 30 000 рукописей², причем значительная их часть наделена такого рода записями. Как писал К. Н. Юзбашян, «для армянских рукописей подобные приписки настолько характерны, что специалист, беря в руки новый манускрипт, прежде всего ищет его колофон»³.

Ишатакараны армянских рукописей представляют большую научную ценность, так как зачастую помимо информации о «выходных

¹ Kazhdan A. P. The Oxford Dictionary of Byzantium. New York ; Oxford, 1991. Vol. 1. P. 481.

² Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа: с древнейших времен до начала XIX в. М., 2005. С. 446.

³ Юзбашян К. Н. Памятные записи армянских средневековых рукописей // Литературная Армения. 1973. № 9. С. 49.

данных» рукописной книги в них содержатся сведения об условиях жизни и работы ее создателей, о заказчиках, об исторической обстановке. На протяжении долгого времени ишатакаран рассматривался учеными в первую очередь как дополнительный исторический источник. В то же время отдельного внимания требует проблема изучения ишатакарана как явления средневековой армянской литературы. Большинство исследований ишатакаранов опубликовано на армянском языке, поэтому они до сих пор недоступны широкому кругу ученых. Существует немного работ на английском языке⁴. Среди отечественных востоковедов ишатакаранам и рукописной культуре в целом ряд работ посвятил К. Н. Юзбашян. В 1973 г. в журнале «Литературная Армения» он опубликовал небольшую подборку ишатакаранов в русском переводе с предисловием⁵. Ишатакаранам посвящены и некоторые разделы его очерка «Армянские рукописи»⁶. В настоящее время отечественное востоковедение недостаточно знакомо с армянскими ишатакаранами. Сравнительный анализ колофона в армянских рукописях и в ряде других рукописных культур позволит восполнить этот пробел и выявить некоторые особенности армянского ишатакарана.

Сходства и различия колофонов в ряде рукописных традиций

Колофон является составной частью рукописной книги, его главная функция – донести до читателя сведения о времени и месте написания рукописи. Однако содержание колофона не исчерпывается этими сведениями: как в армянской рукописной традиции, так и у многих других народов колофоны дополнялись записями о ходе работы над книгой, рассказами о современных событиях политической истории, стихийных бедствиях и т. д.⁷ В колофонах нашло отражение особое отношение к рукописной книге и труду переписчика, которое во многом схоже в самых разных средневековых обществах, независимо от конфессиональной и этнической принадлежности.

⁴ Подробнее об истории изучения ишатакарана см.: *Sirinian A. On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts // Armenian Philology in the Modern Era: From Manuscript to Digital Text. Leiden ; Boston, 2014. P. 67–73.*

⁵ *Юзбашян К. Н. Памятные записи армянских средневековых рукописей. С. 49–59.*

⁶ *Юзбашян К. Н. Армянские рукописи // Рукописная книга в культуре народов Востока. Очерки. Книга первая. М., 1987. С. 145–175.*

⁷ Об исторических сведениях в грузинском колофоне см.: *Менабде Л. В. Очаги древнегрузинской литературы: автореф. дисс. ... д-ра фил. наук. Тбилиси, 1963. С. 16–17; в еврейском колофоне: Якерсон С. М. Еврейская средневековая книга. М., 2003. С. 96–98; в персидском колофоне: Акимушкин О. Ф. Персидская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 386.*

Этим и обусловлен ряд параллелей, которые можно проследить в колофонах на разных языках.

Несмотря на то что труд переписчика считался почетным занятием, сами создатели рукописных книг, отмечая свое имя в колофоне, прибавляли к нему различные уничижительные прозвища: так, в еврейских рукописях имя переписчика обычно сопровождалось формулой «раб малый»⁸, подобные определения мы можем наблюдать в византийских и сирийских колофонах⁹, армянские же переписчики употребляли целый ряд разнообразных уничижительных прозвищ¹⁰. Это явление отражает важную черту социальной психологии писцов: они считали, что значение их труда несоизмеримо с высокой ценностью, которую представляют копируемые ими памятники.

Также общим элементом колофонов на разных языках являются извинения писцов перед читателями, в которых они пытаются оправдать допущенные ошибки и огрехи письма. Помимо армянских колофонов такие извинения встречаются и в еврейских рукописях¹¹. Применительно же к персидской рукописной традиции Олег Федорович Акимушкин приводит так называемый «бродячий» стих-трафарет, содержащий извинение писца, который переходил из рукописи в рукопись в XV–XVII вв.:

Читатель! Не порицай меня и не хули,
Если в книге допущена будет ошибка.
Исправь ту содеянную ошибку
По великодушию своему. Аллах лучше ведает, в чем истина¹².

Хотя среди переписчиков и не принято было расписывать собственные заслуги, но плод своего труда – книгу – они ценили очень высоко. Именно поэтому в колофонах армянских, еврейских, сирийских рукописей можно встретить угрозы и проклятия в адрес тех, кто портит книгу или пытается соскоблить имя переписчика, и напротив – благословения, обращенные к тем, кто бережно сохраняет ее¹³.

⁸ Лебедев В. В. Еврейская средневековая рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 317.

⁹ См. соответственно: Мещерская Е. Н. Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 138; Каждан А. П. Книга и писатель в Византии. М., 1973. С. 39.

¹⁰ Ишханян Р. А. Армянская книга. Ереван, 1981. С. 11.

¹¹ Якерсон С. М. Еврейская средневековая книга. С. 94–96.

¹² Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран: культура, история, филология. СПб., 2004. С. 105.

¹³ Бахчинян Г. Памятные записи рукописей. Ереван, 1980. С. 400; Якерсон С. М. Еврейская средневековая книга. Ереван, 1980. С. 93–94; Мещерская Е. Н. Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 138.

Причина такой заботы о судьбе рукописи станет нам понятна, если мы обратимся к некоей формуле, которая присутствует во множестве колофонов на разных языках, причем ее главная идея выражена практически одними и теми же словами. Так, в армянских рукописях встречаются следующие стихотворные строки:

Ձեռքս փոխի հող դառնայ
Գրեալ գիրս յիշատակ մնայ:

«Рука моя сгниет, превратится в прах, написанное мною останется памятью». Или:

Ձեռս երթայ, դառնայ ի հող,
Գիրս մնայ յիշատակնդ¹⁴:

«Рука моя превратится в прах, написанное мною останется напоминанием». Эти слова, с небольшими вариациями, включают в свои колофоны многие армянские писцы. Предположительно эта формула распространилась в армянских рукописях с XIII в. Как отмечает А. П. Каждан, на век ранее подобная фраза стала использоваться в византийском колофоне: «Рука писавшая сгниет в могиле, написанное остается на долгие годы»¹⁵. Несколько позже, в XIV–XVI вв., в колофонах персидской рукописной книги получил распространение следующий стих-трафарет:

Написал я книгу, потратил время.
Не будет меня – памятью обо мне останется [эта] книга¹⁶.

Как видно из приведенных примеров, колофон в рукописных культурах разных народов служил не только средством передачи так называемых «выходных данных» книги – переписчики рассматривали его как способ увековечить свою память.

Несмотря на все выделенные нами сходства, в каждой рукописной культуре колофон имеет свои особенности. Традиция написания колофона достигла разной степени развития у разных народов, колофоны на разных языках различаются по объему и содержательности. Так, А. П. Каждан, говоря о византийских колофонах, отмечает, что «пометы византийских писцов бедны приметами времени и очень часто превращаются в стереотип, переходящий из рукописи в рукопись»¹⁷.

¹⁴ *Абрамян А. Г.* Армянское письмо и письменность. Ереван, 1973. С. 311.

¹⁵ *Каджан А. П.* Книга и писатель в Византии. С. 39.

¹⁶ *Акимушкин О. Ф.* Средневековый Иран. С. 105.

¹⁷ *Каджан А. П.* Книга и писатель в Византии. С. 39.

По замечанию В. В. Лебедева, текст еврейского колофона в основном стандартен, в нем редко проявляется индивидуальность переписчика¹⁸. Трудно сделать определенный вывод о персидском колофоне в целом, ведь, по словам О. Ф. Акимушкина, многие персидские рукописи «еще ждут своего каталогизатора»¹⁹. Однако, как нам представляется, в этой рукописной традиции колофоны в основном достаточно лаконичны. Большим разнообразием и содержательностью колофонов отличаются сирийские рукописи²⁰. Но, пожалуй, ни одна рукописная традиция по распространенности и содержательности колофона не может соперничать с армянской²¹: как уже было отмечено, колофонами-ишатакаранами наделена большая часть армянских рукописных книг, причем количество пространных ишатакаранов здесь исчисляется тысячами, а самые подробные образцы подчас охватывают несколько страниц рукописи. Для армянской рукописной традиции наиболее актуально утверждение, что колофон – это та особенность, которая наряду с деталями оформления делала каждую рукописную книгу неповторимой, именно в ишатакаране наиболее ярко отразилась индивидуальность создателя рукописной книги.

Г. Бахчинян, опираясь на высказывание Григора Кронавора (XIII в.), содержащееся в одном из его ишатакаранов, отмечает, что для армян средневековья создание рукописной книги – столь же полезное дело, как изготовление креста или постройка церкви²². Из ишатакаранов мы узнаем, что к книге относились как к живому существу. О ней говорили, что ее «арестовали», «похоронили в земле», книгу даже могли «усыновить» бездетные семьи, завещая попечительство над ней какому-нибудь монастырю или книгохранилищу²³. Нередки упоминания о «пленении» книг иноземными захватчиками, а чтобы вызволить «плененные» книги, знатные лица, сельские или монастырские общины платили немалый выкуп. Следовательно, так как рукописная книга представлялась армянам предметом почти сакральным, переписчики считали свое дело благородным и богоугодным.

Согласно представлениям христиан средневековья, существование человека посвящено единственной цели: праведной жизнью,

¹⁸ Лебедев В. В. Еврейская средневековая рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 317.

¹⁹ Акимушкин О. Ф. Средневековый Иран. С. 75.

²⁰ Мещерская Е. Н. Сирийская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 138.

²¹ Матевосян А. Памятные записи армянских рукописей как источник для изучения средневековой армянской культуры. Ереван, 1998. С. 5.

²² Бахчинян Г. Памятные записи армянских рукописей. С. 24.

²³ Тер-Саркисянц А. История и культура армянского народа. С. 447.

покаянием и богоугодными делами заслужить царствие небесное. Пока человек живет на земле, он может с помощью молитв просить у Бога искупления грехов. После смерти же Бог будет более милостив по отношению к человеку, если другие люди будут упоминать его в молитвах. Поэтому переписчик, составляя ишатакаран, обязательно упоминал свое имя, а также имена своих близких, заказчика рукописи и всех тех, кто помогал ему в работе. Также он просил милости у Бога, а тем, кто будет пользоваться рукописью, завещал поминать его в молитвах. Таким образом, ишатакаран армянской рукописи не только выполнял стандартные функции колофона, он должен был служить памятью о переписчике, напоминанием о проделанной им тяжелой работе, мольбой об искуплении грехов. Именно поэтому армянские колофоны получили название ишатакаранов – *йишатак* в переводе с армянского означает «память». Идее сохранения памяти о переписчике, ее передаче из поколения в поколение созвучно также название колофона, которое употреблялось в грузинской рукописной традиции: *აბჯრბო* (*anderdzi*) переводится с грузинского как «завещание».

Ишатакаран как явление средневековой армянской литературы

Традиция написания ишатакаранов, начало которой восходит к самому раннему этапу развития армянской рукописной культуры, с веками укреплялась, и постепенно оформлялся отдельный жанр ишатакарана²⁴. Выходя за рамки шаблонной записи, переписчики придавали своим ишатакаранам индивидуальность, все чаще наполняя их приметами времени и рассказами о современных им событиях. Таким образом, будучи неотъемлемой частью рукописной книги как памятника, ишатакараны вместе с тем независимо от содержания рукописи являются ценным историческим источником²⁵. Однако,

²⁴ Выделяя ишатакаран в отдельный жанр, мы, безусловно, говорим не о жанре в его современном понимании. Д. С. Лихачев пишет о жанрах средневековой литературы следующее: «Современное деление на жанры, основывающееся на чисто литературных признаках, появляется сравнительно поздно. Для русской литературы чисто литературные принципы выделения жанров вступают в силу в основном в XVII в. До этого времени литературные жанры в той или иной степени несут, помимо литературных функций, функции внелитературные. Жанры определяются их употреблением...» (Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской ли-

тературы. Л., 1967. С. 55). Это утверждение справедливо и для средневековой армянской литературы. К. Н. Юзбашян пишет: «Принадлежность жанру может определяться и функциональными признаками, а последние выступают в ишатакаранах весьма определенно» (Юзбашян К. Н. Армянские рукописи // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 172).

²⁵ Sanjian Avedis Krikor Medieval Armenian Manuscripts at the University of California, Los Angeles. Berkeley, 1999. P. 23. А. Санджан отмечает, что ишатакараны содержат сведения по истории не только Армении, но и всего Ближнего Востока.

используя ишатакараны как исторический источник, следует иметь в виду, что «приписки выступают в качестве самостоятельного литературного жанра, они отвечают требованиям этого жанра и не могут рассматриваться как «адекватное... реалистическое воспроизведение действительности»²⁶. Повествование обычно велось в образной форме, с ярко выраженным эмоциональным отношением автора к описываемым событиям, и отражало его душевное состояние²⁷. Вместе с тем, ишатакараны выразили некоторые общественные требования к создателям рукописных книг, а также такой важный показатель социальной психологии средневекового христианина, как отношение переписчика к своему труду.

Исследователь армянских рукописей Л. С. Хачикян отметил и другую ценность ишатакаранов: эмоциональность и образность языка некоторых ишатакаранов, содержащиеся в них изящные стихотворные отрывки позволяют отнести их к области художественной литературы²⁸. Основы изучения ишатакарана как отдельного литературного жанра заложил Г. Г. Бахчинян в книге «Памятные записи армянских рукописей»²⁹. Исследователь в общих чертах рассматривает композицию и структурные элементы ишатакарана и приводит классификацию ишатакаранов по содержанию. Также Г. Г. Бахчинян анализирует наиболее ценные на его взгляд образцы ишатакаранов, хронологически относящиеся к разным этапам развития жанра ишатакарана³⁰.

Ишатакаран несет печать эстетического мышления своей эпохи и таким образом представляет некий раздел художественной прозы и поэзии³¹. В ишатакаране переплетаются литературные и внелитературные элементы, что было нередким явлением для средневековой словесности. В нем выражается творческий дар его автора, образное мышление и способность художественно отразить трагические события эпохи и личные горести простого человека. В то же время авторы

²⁶ Юзбашян К. Н. Армянские рукописи // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 162.

²⁷ Налбандян В. С., Нерсисян В. С., Бахчинян Г. Г. Армянская средневековая литература. Ереван, 1986. С. 88.

²⁸ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. Ереван, 1950. С. XIX.

²⁹ Бахчинян Г. Г. Памятные записи армянских рукописей.

³⁰ Древнейшие образцы ишатакаранов относятся к VI в., при этом ишатакара-

ны, имеющие художественную ценность, впервые появляются в рукописях X–XI вв. Закат жанра ишатакарана связан с широким распространением книгопечатания и угасанием рукописной традиции в конце XVIII – XIX в.

³¹ Бахчинян Г. Памятные записи рукописей // Жанры армянской средневековой литературы. Ереван, 1984. С. 395–414. С. 395.

ишатакаранов преследовали и практическую цель: ишатакараны писались для того, чтобы читатели рукописи помянули ее создателя и помолились за него. Подобное сочетание художественного и утилитарного весьма характерно для средневековой литературы.

Говоря о художественности в ишатакаране, стоит отметить, что в наиболее ранних образцах она проявлялась не столь ярко. В этом отношении ишатакараны прошли долгий путь развития. Сама потребность эстетического воздействия на читателя зародилась у авторов ишатакаранов – создателей рукописных книг – в связи с их представлениями о функции ишатакарана, которая заключалась в том, чтобы увековечить память об их богоугодном деле и тем самым снискать для них божью милость и отпущение грехов. Безусловно, на формирование эстетических воззрений и литературного вкуса авторов ишатакаранов огромное влияние оказали Библия, шедевры армянской словесности и переводы литературных памятников других народов, с которыми они знакомились в процессе своей деятельности. Не менее сильным было воздействие фольклорных традиций.

Несмотря на то, что ишатакараны изобилуют обращениями к Богу и Святой Троице, они в целом принадлежат к светской литературе. Как пишет К. Н. Юзбашян, «копирование евангелия или житийного сборника не препятствует выражению вполне мирских дум и чаяний, и для ишатакарана характерен именно мирской, подсказанный земным существованием сюжет»³². Безусловно, авторы ишатакаранов существуют в рамках христианской идеологии: они говорят о своих грехах и Страшном суде, объясняют постигшие народ несчастья (нападение иноверцев, стихийные бедствия) тем, что его представители совершают несправедливые поступки. Но при этом в ишатакаране важное место занимает описание условий жизни их авторов и той общины, к которой они принадлежали. Из ишатакаранов мы узнаем различные подробности быта людей средневековья. Авторов ишатакаранов заботит не только загробная жизнь, но и земное существование: они сетуют на тяжелое материальное положение, выражают искренние переживания, вызванные обрушившимися на их соплеменников бедами. Именно ишатакараны донесли до нас собирательный образ создателя армянской рукописной книги.

Авторами ишатакаранов становились люди различного происхождения и социального статуса: от выходцев из народных низов до епископов, католиков и представителей знатных фамилий. Среди них

³² Юзбашян К. Н. Памятные записи армянских средневековых рукописей. С. 51.

встречаются выдающиеся деятели армянской литературы, хотя большинство составляли обычные люди, о жизни которых мы не знаем ничего, кроме тех сведений, которые мы черпаем из их произведений. Вследствие того, что ишатакаран одновременно являлся и функциональным элементом рукописной книги, и отдельным произведением, до нас дошли как высокохудожественные образцы, принадлежащее перу талантливых авторов, так и лишенные какой-либо эстетической ценности шаблонные записи ремесленников. Все эти обстоятельства обуславливают исключительную неоднородность данного явления средневековой армянской литературы.

Все же авторами большинства ишатакаранов являются выходцы из низших слоев населения. Естественно, в их произведениях отражался образ мыслей и эстетические идеалы авторов. Следовательно, можно говорить о том, что ишатакаран в целом приближается к народной литературе. «Народность» ишатакарана выражалась, прежде всего, в той удивительной простоте и искренности, с которой автор рассказывал о своей жизни и об окружающей его действительности. Именно эти черты придают повествованию особую художественность и лиричность.

Большинство ишатакаранов написано простым, близким к разговорному языком. Здесь нет замысловатых фигур речи и литературных приемов, характерных для других жанров. Сильное влияние фольклора ощущается в выборе средств выразительности: употребление их весьма ограничено, в целом преобладает так называемое «неприкрашенное» повествование, которое благодаря своей эмоциональности и пронзительной искренности само превращается в мощный по силе воздействия на читателя литературный прием. Также распространены эпитеты, сравнения и метафоры, с помощью которых автор выражает свое отношение к окружающей действительности, раскрывает свое душевное состояние. Параллелизм и антитеза позволяют авторам ишатакаранов указать на различие прошлого, когда все было благополучно, и настоящего, где есть лишь горе и мука. В ишатакаранах очень часто можно встретить примеры использования олицетворения. Их авторы наделяют рукописную книгу человеческими качествами: она рождается, стареет и умирает, чувствует боль. Во многом такое представление книги в ишатакаране обусловлено всеобщим уважительным и трепетным отношением к ней, которое побуждало человека средневековья видеть в книге живое существо, но в самом этом явлении есть нечто поэтичное, и его отражение придает ишатакарану особую художественность.

Среди средств выразительности также следует назвать гиперболу: авторы ишатакаранов склонны к преувеличению масштаба бедствий,

обрушившихся на их страну, они не устают повторять, что постигшее их несчастье доселе не видано никем и никогда. Влиянием фольклора объясняется обилие формул благословения и проклятия в ишатакаранах. В тех случаях, когда мы имеем дело с ишатакараном в стихотворной форме, манера написания близка к народной поэзии, а способы рифмовки зачастую примитивны.

Для большинства стихотворных ишатакаранов характерны широко распространенные в армянской народной поэзии восьмисложный стих и монорифма. Это нисколько не умаляет достоинств ишатакарана, ведь, еще раз подчеркнем, его художественность заключается в самом содержании, в той эмоциональности, с которой писец рассказывал о своем нелегком труде, о постигших его личных несчастьях, о невзгодах и бедствиях, охвативших его родину. К. Н. Юзбашян пишет: «Ни в одном жанре армянской литературы средневековая человеческая личность не проявлялась столь непосредственно, как в ишатакаранах»³³.

При изучении данного литературного жанра особую роль играют памятники XIII–XV вв., так как именно в эту эпоху ишатакаран достиг высшей точки в своем развитии, как в плане формы, так и в плане содержания, чему способствовало появление новых монастырей, которые являлись одновременно и центрами просвещения (Гладзорская академия, Татевский университет), и крупными скрипториями. Большинство армянских ишатакаранов XIII–XV вв. содержит сведения о той эпохе, когда была создана рукописная книга: авторы ишатакаранов не только упоминают точную дату завершения рукописи, имена современных им светских и духовных правителей, но и дают довольно подробные описания тех событий, свидетелями которых являлись сами. По замечанию Х. Мюрре-Ванденберг, исследовавшей сирийскую рукописную традицию, включение подобного рода сведений в колофон, по-видимому, в первую очередь имело целью облегчение идентификации рукописной книги и придание написанному большей достоверности³⁴.

При этом в армянских ишатакаранах XIII–XV вв. функциональный характер такого рода описаний как бы отодвигается на второй план. Переписчики стремятся выйти за рамки шаблона, сделать описание более живым, эмоциональным. Труд переписчика, тяжелый и монотонный, оставлял ему немного возможностей для творчества и самовыражения. Между тем, среди переписчиков встречались хорошо

³³ Юзбашян К. Н. Армянские рукописи // Рукописная книга в культуре народов Востока. С. 172.

³⁴ Murre-van den Berg H. I, Weak Scribe:

Scribes in the Church of the East in the Ottoman Period // Journal of Eastern Christian Studies. 2006. 58 (1–2). P. 9–26. P. 18.

образованные, знакомые с литературой своего времени и литературно одаренные люди. Из-под пера таких авторов выходили ишатакараны, которые одновременно представляли собой и функциональный элемент рукописной книги, и образец художественной прозы или поэзии.

Литературный этикет в армянском ишатакаране и примеры его нарушения

Следует отметить, что ишатакаран не содержит всестороннего отражения жизни средневекового армянского общества. Выбор событий, освещаемых переписчиками, обусловлен требованиями жанра. Как пишет Том Синклер: «Признано, что в выборе событий армянские переписчики в некоторой степени склоняются в сторону бедствий, а их язык накладывает на описываемые события отпечаток шаблонной мрачности»³⁵. Это справедливое утверждение предполагает, что до определенной степени унифицирован был не только выбор описываемого предмета, но и взгляд автора на этот предмет, и язык этого описания. Таким образом, кажется вполне уместным говорить о жанре ишатакарана как о ярком примере выражения средневекового литературного этикета.

Этот термин, предложенный Д. С. Лихачевым применительно к древнерусской литературе, может быть употреблен при изучении целого ряда средневековых литературных традиций, так как явление, которое он обозначает, безусловно, имело место и у других народов. Корни этого явления Д. С. Лихачев видит в крайне сложной системе общественных отношений, которая сформировалась в условиях феодализма, породившего чрезвычайно развитую церковную и светскую обрядность. «Взаимоотношения людей между собой и их отношение к богу подчинялись этикету, традиции, обычаю, церемонии, до такой степени развитым и деспотичным, что они пронизывали собой и в известной мере овладевали мировоззрением и мышлением человека»³⁶. Из общественной жизни склонность к этикету проникает как в изобразительное искусство (например, каноническими были позы в изображениях святых и их атрибуты), так и в литературу.

Характеризуя эпоху, когда была переписана рукопись, многие авторы ишатакаранов используют форму «ի դառն և նեղ ժամանակիս» –

³⁵ Sinclair T. The Use of the Colophons and Minor Chronicles in the Writing of Armenian and Turkish History // Journal of the Society for Armenian Studies. 1998, 1999 [2000]. Vol. 10. P. 45–53. P. 50.

³⁶ Лихачев Д. С. Литературный этикет древней Руси (к проблеме изучения) // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 5–16. С. 5.

«в горькое и тяжелое наше время», также широкое распространение получили варианты этой формулы «ի դառն և անբարի ժամանակիս» – «в горькое и недоброе наше время» и «ի դառն և չար ժամանակիս» – «в горькое и злое наше время». Особый интерес представляют формулы «յերկոյացեալ ժամանակիս» – «в сумеречное наше время» и «ի վերջացեալ ժամանակիս» – «в наше подошедшее к концу время»³⁷, в которых следует видеть отражение христианского эсхатологического учения. Эти формулы подкрепляются повествованием о «набегах инородцев», разрушении церквей, «пленении» рукописных книг и крестов³⁸ и различных стихийных бедствиях. При этом авторы ишатакаранов говорили не о событиях отдаленного прошлого, они описывали бедствия, которые коснулись лично их, их семьи и той общины, к которой они принадлежали. Поэтому неудивительно, что события современности становились предметом размышления переписчиков, вызывали в них живой отклик.

Описания эпохи в ишатакаранах XIII–XV вв. зачастую построены по образцу исторических плачей, которые распространились в средневековой армянской литературе с XII в. Подражая «Элегии на взятие Эдессы» Нерсеса Шнорали, авторы ишатакаранов оплакивали свое время, создавая эпические картины разорения страны. Так, переписчик Ованнес завершил Евангелие в 1333 г.:

Во времена лишений,
Когда инородцы притесняли,
Поносили христиан,
Разрушали церкви
И потрясали основы,
Священники сидели в слезах
И собирали народ³⁹.

³⁷ Глаголы «երկոյացի» – «смеркаться, вечереть» и «վերջացի» – «завершаться, заканчиваться», безусловно, употреблены здесь метафорически, а сами формулы представляют собой аллюзию на текст Апокалипсиса.

³⁸ Как уже отмечалось выше, рукописная книга у армян в Средние века воспринималась не как неодушевленный предмет, а как живое существо, поэтому в сообщении о краже рукописных книг встречается исключительно глагол «գերել» – «брать в плен».

³⁹ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 255. Матенадаран, Ереван. № 2829. Здесь и далее отрывки ишатакаранов приводятся в переводе с габара, выполненном автором исследо-

вания. Стихотворные тексты передаются подстрочным переводом. Примечательно, что в 1386 г. переписчик Хачатур в ишатакаране Евангелия (Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 562) почти дословно повторяет эти стихотворные строки, дополнив их лишь деталями, относящимися ко времени написания ишатакарана. Подобные заимствования характерны для жанра ишатакарана в целом. Они проявляются как в дословном заимствовании отдельных формул, так и в схожести языка и стиля, отношения автора ишатакарана к тому или иному предмету. Это явление – характерная особенность средневековой литературы.

Следуя традиции армянского исторического плача, многие переписчики противопоставляли идеализированное прошлое и трагическое настоящее. Такого рода антитезу мы видим в «Плаче» Мовсеса Хоренаци, который, хотя и не являлся отдельным произведением, а представлял собой заключительную часть «Истории Армении», оказал значительное влияние на формирование жанра плача.

Подобную антитезу мы находим в ишатакаране-плаче переписчика Мкртича, которым он завершает переписанный в 1435 г. Гандзаран: «И потому вспомнили мы первых наших царей, мужественных и победоносных, отважных и добродетельных, которые во всеоружии, могучие шеей и широкие грудью, посягали на инородцев... Тех, что подобно солнцам и лунам среди трепещущих звезд излучали свет и затмевали свет непокорных. Словно неугасимые яркие светильники были они у дверей святой церкви и вместе со своей отборной конницей были крепкой оградой на гордость армянского народа. И питаю я зависть к тому времени, когда эти почтенные мужи армянского народа были над войском мусульман, которым они управляли... А теперь, братья, должно нам привести плач Иеремии и со скорбными стенаниями оплакать покорение нашего армянского народа и рабство его у инородцев-магометан, и нет среди нас царя или князя, патриарха или священника, который бы не платил дани инородцам»⁴⁰.

Если прошлое для авторов ишатакаранов ассоциировалось с идеализированными образами армянских царей, князей и патриархов, то в настоящем свое бедственное положение они связывали с именами правителей народов, в чьей власти оказывалась та или иная армянская область. В ишатакаранах были созданы резко отрицательные образы завоевателей и жестоких правителей-иноземцев. В них причудливо переплелись христианские воззрения и мифологические верования армян: авторы ишатакаранов представляли завоевателей слугами и предвестниками антихриста – Нера⁴¹ – и наделяли свойствами вишапов – змееподобных злых духов, упоминания о которых часто встречаются в древних армянских сказаниях⁴². В ишатакаранах

⁴⁰ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XV века. Ч. 3 (1481–1500 гг.). Ереван, 1967. С. 382.

⁴¹ Армянское имя антихриста «Նըր» – «Нер», вероятно, происходит от имени римского императора Нерона. «Вследствие кровавых преследований христиан в Риме в царствование Нерона христиане привыкли смотреть на Римскую империю, в кото-

рой еще евреи видели четвертое всемирное царство, о котором говорил Данииил, как на сосредоточие всех враждебных Христу сил, а в Нероне видели олицетворение антихриста» (Энциклопедический словарь / Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. СПб., 1890–1907).

⁴² Абемян М. История древнеармянской литературы. Ереван, 1975. С. 41.

содержатся описания множества завоевателей, но, пожалуй, самый неизгладимый след в народной памяти оставил Тамерлан. К примеру, его современник – переписчик Тума – говорит, что «наполненный злобой, подобен [он] гадюке и аспиду»⁴³. Ошеломленный зверствами Тамерлана, автор восклицает:

О злодеяниях Тимура какой же смертный поведать может?

Не жалел [он] ни отца, ни сына, не давал матери накормить младенца...⁴⁴

Образ Тамерлана зачастую строится на антитезе: хромоте и телесной немощности завоевателя противопоставляется могущество и грозная сила его многотысячного войска. Память о Тамерлане и его завоеваниях веками жила в сознании армянского народа, а его имя ассоциировалось с великими бедствиями и невзгодами. Неслучайно вардапет Тадеос Себастици в одном из ишатакаранов середины XVI в. сравнивает урон, нанесенный армянским землям кызылбашами, с последствиями нашествий Тамерлана⁴⁵.

Среди стихийных бедствий, которые упоминаются в ишатакаранах, были землетрясения, засуха, эпидемии, голод. Одним из самых страшных испытаний для людей средневековья было нашествие саранчи. Обратимся к нескольким особо поэтичным и образным описаниям, которые мы находим в ишатакаранах XIII–XV вв. К примеру, переписчик Саргис так говорит о постигшем армянский народ в начале XIV в. несчастье: «В этом году налетела на страну саранча столь великая, какой никто в наше время не видывал, о такой суровой и в старые времена никто не рассказывал, что десятидневный путь преодолевала за один день, а путь в сорок один день пролетела так быстро, что никто не может о том поведать и не может описать бесчисленное множество саранчи...»⁴⁶ Саргис уподобляет множество саранчи различным природным стихиям: проливному дождю, обильному снегу, бурной реке. Перед нами предстает апокалипсическая картина, в стиле автора чувствуется отчетливое влияние Библии: «Словно полчища всадников, которые днем – в пути, а на всю ночь – на привале, так летела [саранча] весь день до вечера, а на следующий день как засветит солнце – поднималась»⁴⁷. Сравнение стай саранчи с полчищем всадников – явная аллюзия на текст Открове-

⁴³ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 589. Матенадаран, Ереван. № 1874.

⁴⁴ Там же. С. 590.

⁴⁵ Бахчинян Г. Памятные записи армянских рукописей. С. 88–89.

⁴⁶ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 101–102.

⁴⁷ Там же. С. 102.

ния Иоанна Богослова: «По виду своему саранча была подобна коням, приготовленным на войну; и на головах у ней как бы венцы, похожие на золотые, лица же ее – как лица человеческие» (Откр 9:7, Библия, Синодальный перевод). Следует отметить, что ассоциация между стаями саранчи и войском захватчиков была довольно устойчивой у средневековых армянских авторов. Существуют и обратные примеры: Карапет Ахтамарци сравнивал войска Тамерлана с тучами саранчи, а Киракос Гандзакеци называл монголов «бесчисленной стаей саранчи»⁴⁸.

В картине мира средневекового человека огромную роль играл символизм. Любое событие, предмет, явление природы человек мог интерпретировать как знамение. Авторы ишатакаранов воспринимали трагические события, с которыми они сталкивались, как предзнаменование конца света. Волновал их и вопрос о причинах бедствий и собственного тяжелого положения. Следуя традиции и господствовавшему мировоззрению, они находили причину всех несчастий в греховности народа. По их словам, Всевышний насыляет бедствия «վսիւն ծնւածեալս վեղազ վերոց» – «за грехи наши, разлившиеся, как море». Таким образом, господствующее в обществе мировоззрение способствовало и формированию нормы литературного этикета, согласно которой автор ишатакарана выражал смирение и каялся в своих грехах, при этом уповая на Бога как на мудрую и благую силу, которая способна избавить его от страданий.

Однако существуют и примеры нарушения этой этикетной нормы: ишатакаран 1449 г., автором которого является поэт XV в. Мкртич Нагаш, представляет собой плач, посвященный эпидемии в Мардине, свидетелем которой был автор. Как и другие авторы, Мкртич Нагаш интерпретирует эти трагические события как божью кару. При этом образ Творца, созданный в ишатакаране, входит в противоречие с обычным для средневековых авторов образом всепрощающего и милостивого христианского Бога. У Мкртича Нагаша Бог страшен в своем гневе, он немилостив к своим творениям и напоминает скорее карающее языческое божество: «Открылись окна древнего гнева в доме божьем... Огненный меч сегодня распространился по стране... Милостивый Господь безжалостно осудил... дающий жизнь предал смерти»⁴⁹.

⁴⁸ Бахчинян Г. Памятные записи армянских рукописей. С. 70.

⁴⁹ Бахчинян Г. Армянская литература XV века. Ереван, 2004. С. 193.

Авторы ишатакаранов непременно восхваляли заказчиков рукописной книги, своих учителей и предводителей монастырей, в которых протекала работа над рукописной книгой. Безусловно, похвальная часть ишатакарана была выражением литературного этикета, зачастую переписчики только упоминают имена тех, кого они восхваляют, наделяя их множеством эпитетов. Между тем, встречаются и пространные отрывки, в которых похвальная часть ишатакарана облекается в художественную форму, утрачивает присущую ей шаблонность и звучит эмоционально и искренне. Примечателен стихотворный ишатакаран переписчика Степаноса Чмшкацагци, который воздал хвалу не только своему учителю Ованесу Амшенци, но и всей братии монастыря Аваг. Автор создает целый ряд образов от настоятеля монастыря до простого дьякона – собрата по перу, для каждого подбирая особые хвалебные эпитеты. Удивительно лиричны строки, в которых говорится о братии в целом:

Из тех, что перечислил [я],
Одни – солнца и светила,
Другие – луны, плеяда звезд,
Одна звезда больше другой,
Одни – стремительный порыв,
А другие – овечки праведного стада,
Одни – желанные агнцы,
[Что] пребывают в притворе Христа.
Другие ж – чудные цветы:
Одни – пустынные лилии,
Другие – цветы из цветника,
Как неугасимый светоч,
Заключенный в фонаре,
Повсюду источают свет
И днем, и ночью...⁵⁰

Это наполненное многочисленными метафорами и сравнениями стихотворение Г. Бахчинян, отмечая его высокие художественные достоинства, ставит его в один ряд с лучшими образцами армянской лирики XV в.⁵¹ И в этом случае пример нарушения литературного этикета мы видим в ишатакаране XV в.: переписчик Степанос в стихотворном ишатакаране описывает неблагоприятное отношение к нему в той местности, куда он переселился:

⁵⁰ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XV века. Ч. 2 (1451–1480 гг.). Ереван, 1958. С. 209. Матенадаран, Ереван. № 1309.

⁵¹ Бахчинян Г. Памятные записи армянских рукописей. С. 93.

Прибыл я из чужой страны,
День провожу в рыданиях,
Кружу по жизни в слезах,
Вхожу и выхожу из церкви,
Проливаю горькие слезы
В святом притворе церкви.
В настоятеля вселился сатана,
Поносят меня в храме...⁵²

Такая характеристика настоятеля храма, при котором трудился переписчик, представляет явное нарушение требований жанра.

Еще один переписчик XV в. Григор Ахалхеци в своем ишатакаране сначала, следуя требованиям жанра, воздает хвалу предводителю Гермонской обители Ованесу и вардапетам⁵³ из этого монастыря. Это похвальное слово занимает всего несколько строк, язык его риторичен и практически лишен индивидуальности: автор использует стандартные сравнения (восхваляемый монах сияет, словно солнце, он подобен Иоанну Крестителю), его слова – формула, включение которой в ишатакаран обусловлено предписаниями литературного этикета. Однако когда переписчик переходит к описанию своей жизни в монастыре, сложных отношений с братией и бедственного положения, совершенно изменяется стиль повествования. Нам открывается живая картина быта средневекового армянского монаха. Риторичность языка сменяется простотой и эмоциональностью: «Пока не написал я половину [книги], была и комната, для сбора монахов и трапезная, затем удалился из монастыря эконо́м, и пришла в запустение монастырская трапезная, и началась распря среди братии, и умножились сплетни и ропот, и сделались все своенравными затворниками. И у каждого была келья, а у меня – нет, и у каждого был хлеб, а у меня – нет, и распределили они монастырский хлеб между собой, а мне не дали, мол, он странник, не давайте ему доли, и у каждого был послушник, слуга, а у меня – нет, и у каждого был ближний, который приносил хлеб и питье, а у меня – нет, и все шли в келью к вардапету, ели и пили, а я – нет, и вардапет знал голод каждого человека, а мой – нет, и каждого человека из братии [он] отводил в келью и кормил, а меня – нет, и расспрашивал каждого человека о радостях и жалобах, а о моих – нет, и каждого человека утешал, а меня – нет...»⁵⁴

⁵² Юзбабян К. Н. Памятные записи армянских средневековых рукописей. С. 57.

⁵³ Вардапет – ученый монах, учитель, обладавший правом проповедовать и наставлять паству.

⁵⁴ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XV века. Ч. 1 (1401–1450 гг.). Ереван, 1955. С. 657. Публичная библиотека. СПб., Арм. н. с. 31.

Эта жалоба-причитание, построение которой определяется двумя стилистическими фигурами – параллелизмом и антитезой – по своей синтаксической организации приближается к ритмизованной прозе. По-видимому, на стиль автора оказала влияние фольклорная традиция.

Образ переписчика в армянском ишатакаране

От картины мира, представленной в ишатакаранах, перейдем к образу автора – переписчика, создателя рукописной книги. Монашеское звание диктовало смирение и крайнюю строгость авторов ишатакаранов по отношению к самим себе. Уничижительные эпитеты и сообщения о своей неумелости, неопытности в деле копирования рукописи, о множестве допущенных ошибок, которые зачастую были лишь формулой и не соответствовали действительности, были не единственным средством создания канонического образа переписчика. Многие авторы сетуют на то, что в юности они не придерживались того образа жизни, который подобает истинному христианину, и лишь взявшись за переписывание книги, они встают на путь искупления. В ишатакаране XIV в. переписчика Мхитара Анеци мы встречаем такие строки:

Одно желанье есть в сердце моем:
Всегда тревожусь я о том,
Чтоб покуда душа моя в теле,
Увидеть мне завершение сего письма,
...
Чтоб моя умерщвленная грехами душа
Всегда была удостоена упоминания.
Пока [был] юнцом и сила была со мной,
Я не позаботился об этом:
Во многих заботах моего сердца
Где было и этому быть в моей мысли.
Когда сила покинула меня, пришла старость,
Померк свет в моих очах,
Мой скудный ум вернулся ко мне,
И вот я приступил к делу...⁵⁵

Похожие строки мы видим и в ишатакаране Четвероевангелия XIV в., автор которого переписчик и художник Астуацатур отмечает: «...в молодости вновь в душу мою закралось сомнение, и не тверд [я]

⁵⁵ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 307–312. Матенадаран, Ереван. № 4429 Здесь при-

водятся два стихотворных ишатакарана, расположенные в разных частях рукописи.

был во всех путях моих...». Затем он повествует о том, как он прибыл в страну франков⁵⁶, где встретил «добрых старцев» и обрел путь христианской добродетели: «Будучи должником, я приложил усилия к тому, чтобы искупить свой долг этим Евангелием, ибо мне было должно быть покорным родителям и их смиренным наставлениям, а я ослушался их, потому много потрудился над книгой»⁵⁷.

Христианское вероучение требовало отказа от земных благ, восприятия всего земного как бременного и преходящего – эти идеи легли и в основу литературного канона. При этом, изучив ишатакараны XIII–XV вв., мы видим, как на протяжении указанного периода возрастает значимость мирских сюжетов: авторы ишатакаранов описывают свое бедственное положение, жалуются на тяжелые условия работы, наполняя тексты множеством бытовых деталей, создают глубоко лиричные элегии на смерть своих родственников и учителей, их тексты зачастую перекликаются с поэзией пандухтов – странников, вынужденных по тем или иным причинам покинуть родные края.

Ишатакараны, которые написаны в таком духе, представляют богатый материал для литературоведческого исследования. Они освещают не только внешнюю сторону жизни создателя рукописи, но и его переживания и устремления. Наиболее талантливые переписчики XIII–XV вв. создали прозаические и стихотворные ишатакараны, которые благодаря своей гуманистической направленности и искренности зачастую могут соперничать с лучшими образцами средневековой армянской лирики.

В ишатакаране Мхитара Анеци мы встречаем такие строки:

В большой опасности я среди этих лишений,
Совсем сразила меня телесная хворь,
Из-за дрожания рук
Я более не смог писать;
А еще от этой жары,
От загустения чернил
...
От этих проклятых мух,
Этих суетных тварей,
Что вечно садятся мне на перо
И высасывают чернила из написанного,
Выхожу из себя от такого пустяка...⁵⁸

⁵⁶ Под словом «франки» следует понимать европейцев-католиков.

⁵⁷ Юзбашян К. Н. Армянские рукописи в петербургских собраниях. Каталог //

Православный Палестинский сборник. Вып. 104 (41). СПб., 2005. С. 236–237.

⁵⁸ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 311–312.

Это незатейливое бытописательное стихотворение напоминает шуточные песни-таги, которые распространились в армянской средневековой литературе с XIV в.⁵⁹ Предметом таких стихотворений служили утварь и домашние животные, блоха и вошь, зачистую в них высмеивались различные пороки, такие как жадность и пьянство.

Если в ишатакаране Мхитара Анеци мы слышим шуточную интонацию, то Мхитар Ерзнкаци, другой переписчик XIV в., создает драматичную картину своих будней в Гладзорском монастыре. Несмотря на то, что эта обитель была широко известным центром просвещения, монахи, в особенности же ученики, жили в крайне неблагоприятных условиях:

Тот, кто прочтет это
И встретит это сокровище,
Смотри, как же потрудился
Я, Мхитар, переписчик сего:
Бумага не линована и нет пера,
Дни мои холодны, но светлы,
Крыша высока, и нет огня,
Хлеба мои черствы, и нет похлебки,
Я крайне стеснен, и нет выхода,
Я странник, и нет клобука,
В воздаяние помяните меня
За бесполезное это письмо⁶⁰.

В ишатакаранах XIII–XV в. представлен также мотив скитальчества, из которого развилось целое направление армянской поэзии. Как отмечает Питер Кауи, для тех, кто покинул родные края, чтобы заниматься торговлей, или был изгнан, родина продолжала оставаться центром духовных устремлений. Их чувства тоски и утраты выразились в песнях изгнанников – пандухтов⁶¹. Теме скитальчества посвящены многие народные песни, среди армянских авторов мастером пандухтской поэзии был Мкртич Нагаш. Согласно наблюдению Г. Бахчиняна, тема скитальчества получила в ишатакаранах свое, особое выражение: это не повествование о пандухте, но откровение самого изгнанника. Многие авторы ишатакаранов считали себя пандухтами, причем не только те, кто уезжал в другие страны, но и те,

⁵⁹ История армянского народа / под ред. Ц. Агаяна [и др.]. Т. 4. Ереван, 1972. С. 511.

⁶⁰ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 103–104.

⁶¹ Cowe P. Medieval Armenian Literary and Cultural Trends // The Armenian People from Ancient to Modern Times / ed. by R. G. Hovhannesian. Vol. 1. New York, 1997. P. 315.

кто переселялся из своих родных мест в другую область, населенную армянами⁶².

Об этом пишет талантливый переписчик XIV в. Мхитар Анеци в ишатакаране Библии: волею судеб оказавшийся в столице ильханов Султании, он тоскует по родным местам. Слог его прост, но своей эмоциональностью и искренностью не может не взволновать читателя:

Помню родной мой край,
Крепкую столицу Ани
И кровных родителей моих
Господина Акопа и Седа...⁶³

Переписчик вспоминает родные лица: покойных братьев и сестру, прочих родственников, первого учителя. С благодарностью и ностальгией говорит он о тех, кто когда-то заботился о нем, о тех:

...кто проявлял любовь к нам,
И тех, кто бездомных [нас] приютил,
Кто [нас] однажды накормил
Иль воды стаканом напоил,
Да не пропадет их награда...⁶⁴

Этим светлым воспоминаниям противопоставлена мрачная действительность, где автор стар, одинок и безутешен.

Обогащение сюжета ишатакаранов за счет подобных мотивов, с одной стороны, является нарушением канона, ведь предметом повествования становится реальная жизнь, мирская суета. Однако следует помнить, что само мировосприятие переписчиков не претерпело драматических изменений: упоминание о лишениях, которым они подвергались, служит для переписчиков лишь средством вызвать сочувствие в читателе, оправдать свои «грехи» (ошибки, слишком крупное письмо) тяжелым душевным состоянием и удостоиться поминовения, что и было главной целью создателей ишатакаранов.

Выводы

Сравнив армянский ишатакаран с колофонами в других рукописных традициях, мы обнаружили многочисленные параллели

⁶² Бахчинян Г. Памятные записи армянских рукописей. С. 102.

⁶³ Хачикян Л. С. Памятные записи армянских рукописей XIV века. С. 310. Матендаран, Ереван. № 4429.

⁶⁴ Там же.

в структуре и функциях этих текстов. При этом ишатакаран в армянской рукописной традиции, преодолев рамки функционального, развился в отдельный жанр средневековой литературы. Представляется, что полученные нами выводы о характере изображения действительности и особенностях литературного канона в ишатакаране могут быть использованы при изучении колофона в других рукописных культурах.

**ПАМЯТНИКИ ПИСЬМЕННОСТИ:
БЛИЖНИЙ ВОСТОК**

Pier Giorgio Borbone
(Pisa)

“Monsignore Vescovo di Soria”, also Known as Moses of Mardin, Scribe and Book Collector

Li più Letterati di questa nazione sono
i seguenti... Il Patriarca Neeme, che è in
Roma... L'Arcivescovo Moisè che è in Roma.

Leonardo Abel, 1587¹

1. “Monsignore vescovo di Soria”

From 15 April 1581 to 10 December 1585, the teacher of Arabic and Syriac at the Neophytes' College (Collegio dei Neofiti) in Rome was a certain “Monsignore Vescovo Moyse di soria”.² The same person is mentioned by Cardinal Santoro in his reports of audiences with the pope as “vescovo Soriano”, “Vescovo Moise Jacobita” (9 January 1578 and 30 July 1579 – pope Gregory XIII), “Vescovo Moise Soriano” (12 May 1585 – Sixtus V); “Mons. Moise Vescovo Caldeo”³ (12 March 1592 – Clement VIII).⁴ Santoro's notes show that the “Jacobite” bishop Moses was in Rome from January 1578 to March 1592, and received “provisions” for food and accommodation from the papal court, before and after his employment for less than five years as a teacher in the Neophytes' College.

The Italian words “Soria” and “Soriano” might be understood as variants for “Siria” and “Siriano”, Syria and Syrian. An interpretation as

¹ *Abel L.* Relazione di quanto ha trattato il Vescovo di Sidonia nella sua missione in Oriente data alla Santità di N. Signore Sisto V a' 10 di Aprile 1587 // Mansi J. D. Stephani Baluzii Tutelensis Miscellanea... IV, Lucae: Apud V. Junctinium, 1764. P. 150–158: 153.

² Information from a register kept in the archives of the Hospice to Our Lady of the Mounts (Madonna dei Monti), entitled “Libro nel quale se scriveranno tutti li collegianti e convitori Rettori et Maestri et ufitiali Repetitori he [sic] Prefetti nel collegio de Neophiti et trasmarini”, ff. 27r–28r (quoted by *Levi Della Vida* G. Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca vaticana. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1939. P. 407, 409–410); f. 28r: “Monsig.re Vescovo Moyse di soria Maestro della Lingua Arabicha et

Caldea venne nel Collegio per insegnare le sudette lingue adi 15 di Aprile 1581. et per la sua provisione scudi cinquanta di moneta lanno: Δ 50. Si parti del collegio adi 10 di dicembre 1585 con bona licentia delli Illmi et Rmi Cardinali protettori di esso Collegio”.

³ The adjective “Chaldean” may be given the generic meaning of “Syriac/Syrian”, as usual in the sixteenth century Roman Curia's Latin and Italian. Santoro employed it in other instances, as in this rather pompous reference to Moses as “R(everendissimus) d(ominus) Moyses ep(iscopu)s Chaldeus Iacobita” (Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Or. 29, f. 1r).

⁴ *Krajcar J.* Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts. Rome, 1966. P. 22, 29, 82, 105.

“bishop of Syria” must of course be ruled out; a “Syrian bishop” sounds more acceptable. However, we may provide the correct interpretation for both the name and the adjective, because in colophons and scribal notes on Mss. owned or written by him, the “bishop” Moses calls himself in Arabic and Syriac respectively *al-ṣawrī*⁵ and *ṣawrāyā*,⁶ a *nisba* derived from the name of the village of Ṣawrā, about 30 km to the North-East of Mardin.⁷ Thus, Moses was neither *the bishop of Soria*, nor *the bishop of Ṣawrā*, but *a bishop from Ṣawrā*.

2. “Moses of Mardin”

The same region of Ṣawrā was the birthplace of a Moses, known as Moses “of Mardin”, famous for his cooperation with Johannes Albrecht Widmanstetter and Guillaume Postel in the first printing of the Syriac New Testament (Vienna 1555).⁸ He was in Rome before September 1549; then, once he finished printing the New Testament in Vienna, he returned home sometime after October 1556.⁹ An active and prolific scribe, he used to

⁵ Ms. Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 114, f. 120r (see Appendix A).

⁶ Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Petermann 26 (Sachau 186), f. 77r (see Appendix A).

⁷ The Turkish name of the village is now Savur (37°32' N, 40°53' E).

⁸ *Ktābā d-ewangelyon qaddiṣā d-māran w-alāhan Yeṣuʿ. Liber Sacrosanti Evangelii De Iesu Christo Domino & Deo nostro*. Vienna, 1555; see Darlow T. H., Moule H. F. *Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*. Vol. 2 : Polyglots and Languages other than English. London, 1903. P. 1528–1530; *Le livre et le Liban* / ed. by C. Aboussouan. Paris, 1982. P. 123–127; Wilkinson R. J. *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation. The First Printing of the Syriac New Testament*. Leiden ; Boston, 2007; *The Widmanstadt-Moses of Mardin Editio Princeps of the Syriac Gospels of 1555. A Facsimile Limited Edition with an Introduction* by G. A. Kiraz. Piscataway, NJ, 2006.

⁹ See *Van Rompay L. Mushe of Mardin // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* / eds. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz and L. Van Rompay. Piscataway, NJ, 2011. P. 300–301. A. Hayek, in his dissertation discussed in 1936 (Rome, Pontificio Istituto Orientale) and only recently published in its original language, Italian, maintains that Moses of Mardin travelled to Europe twice before 1556: in 1549–1550 (Rome), and 1551–1556 (Rome and Vienna). The case is very

well argued for; the main evidence is a letter to the pope by the Syriac Orthodox Patriarch Ignatius ‘Abdallah, dated in Dayr al-Zaʿfaran, AD 1551 (28 May, AG 1862), accompanying his profession of faith, which Moses brought to Rome. Pope Julius III’s reply is dated 26 May 1553 (*Ignace Antoine II Hayek. Le relazioni della Chiesa Siro-giacobita con la Santa Sede dal 1143 al 1656* / ed. P. G. Borge and J. Daccache. Paris, 2015. P. 63–81; Hayek’s dissertation appeared translated into Arabic, without date nor place [but Beirut 1985]: *Hayek A. ‘Alāqat kanisat al-suryān al-yaʿāqubat ma’a al-kursi al-rasūli min 1143–1606*. P. 83–104). Moses was in Rome already in 1552, as we know from Andreas Masius, who published Moses’ profession of faith: “Fidei professio, quam Moses Maridenus, Assyrius Jacobita, Patriarchae Antiocheni legatus, suo et Patriarchae sui nomine est Romae professus anno 1552 ex ipso profitentis autographo Syrico traducta ad verbum, per Andreā Masium Bruxellānum” (*Masius A. De Paradiso commentarius, scriptus ante annos prope septingenos a Mose Bar-Cepha Syro, episcopo in Beth-Raman et Beth-Ceno ac curatore rerum sacrarum in Mozal, hoc est Seleucia Parthorum. Invenies lector in hoc commentario, praeter alia multa & digna & iucunda, plurimos etiam peregrinos scriptores citatos*. Antverpiae, 1569. P. 257–262). About Andreas Masius (A. Maes) see *De Vocht H. Andreas Masius (1514–1573) // Miscellanea Giovanni Mercati*. Vol. 4. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana,

refer to himself in colophons as "Moses the sinner, son of the priest Isaac from the region of Mardin, district of Şawr"; "Moses, monk and priest by name but not by deeds, from the region of Mardin".¹⁰ Europeans who knew him called him "Moses Syrus",¹¹ "Moyses Meredinaeus, Syrus, Presbyter Catholicus".¹²

Moses of Mardin proudly asserted the reason for his journey from Syria to Europe in a Latin dedication to Ferdinand "Rex Romanorum"¹³ he wrote on a small Syriac Gospel book expressly copied for the King: with altruistic intent, he sought to help his own "most dear homeland, Syria... entangled by the darkness of ignorance due to the scarcity of holy books", providing her with printed books of the Holy Gospels in Syriac, to be reproduced in abundance and imported by him to Syria.¹⁴ Johannes Widmanstetter, Moses' partner in publishing the New Testament, had a slightly different concept of Moses' mission:

"...Moses of Mardin from Mesopotamia, Catholic priest... who, as it appears from the pontifical patent letter and the letters sent to me by friends, had been sent to Rome as a delegate by Ignatius Patriarch of Antioch, among other

1946. P. 425–441; van Roey A. Les débuts des études syriaques et André Masius. Conférence inaugurale (texte abrégé) // V Symposium Syriacum 1988 / ed. R. Lavenant. Roma, 1990. P. 11–19; François W. Andreas Masius (1514–1573): Humanist, Exegete and Syriac Scholar // Journal of Eastern Christian Studies 61/3–4 (2009). P. 199–244, and Contini R. Gli inizi della linguistica siriana nell'Europa rinascimentale // Rivista degli studi orientali 68 (1994). P. 15–30 [repr. in: Italia ed Europa nella linguistica del Rinascimento. Italy and Europe in Renaissance Linguistics. Vol. 2 : L'Italia e l'Europa non romanza. Le lingue orientali; vol. 2 : Italy and non-Romance Europe. The Oriental Languages / ed. M. Tavoni. Modena, 1996. P. 483–502].

¹⁰ London, British Library, Harley 5512, ff. 174v; 179r (both notes are *garšūnī*; see Appendix A). An exception is Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 254 (*Wisdom of Sirach* according to the Peshitta), where on f. 60v Moses introduces himself in Syriac as the "metropolitan of Şawrā (*metropolitā d-Şawrā*)". The Ms. is wrongly attributed by Stefano Evodio Assemani to the Maronite Mūsā Sa'ad al-Āqūrī (*Moyses Accurensis*), "Tyri Metropolitā". The *nisba* misled Assemani, who understood it as referring to the city of Tyre, Şwr in Arabic (*Assemani S. E. Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. Orientalium Catalogus. Florentiae, 1742. P. 70*). The

same misunderstanding occurs in the catalogue of the Vatican Library, where S. E. and G. S. Assemani mention Moses in the index as "Moses *Surensis*, seu *Tyriensis Episcopus*" (*Assemani S. E., Assemani G. S. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manusccriptorum catalogus III. Romae, 1759. P. 582*).

¹¹ Andreas Masius, in his letter sent to Guillaume Postel (Waldsassen, 13 April 1554; Briefe von Andreas Masius und seinen Freunden, 1538 bis 1573 / ed. M. Lossen. Leipzig, 1886. P. 160–163; 161).

¹² Ms. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278. P. 304 (see Appendix A).

¹³ Ferdinand of Habsburg, Charles V's brother, "King of the Romans" from 1531, became Emperor *de facto* in 1556 and *de iure* in 1558.

¹⁴ Ms. Vienna, Syr. 1, f. Ir: "Quum nobis non solum, ut Philosophi communiter fere affirmant, nati sumus, sed etiam patriae et amicis, Serenissime Rex, nulla alia ratione charissimae nostrae Patriae Syriae cumulatus prodesse me posse existimavi, quam si eam ab ignorantiae tenebris quibus propter librorum sacrorum penuriam involuta penitus et vindicarem, hoc est Evangelia sacrosancta, nostrate sermone... characteribus stamneis multiplicarentur atque mea opera in Syriam importarentur".

things of the utmost importance, in order to bring back to Syria the book of the New Testament reproduced in many copies through the printing press.”¹⁵

Whether the printed edition of the Syriac New Testament was a personal initiative or a task entrusted to Moses by the Syriac Orthodox patriarch – the two things being by no means mutually exclusive¹⁶ – Moses must have had a few Syriac manuscripts with him when he arrived in Europe.

Once his mission was accomplished, we find Moses back home in the region of Ṣawrā, where in 1561, in the monastery of Mār Ābay, he copied a Ms. now in Cambridge.¹⁷ On an unspecified date, he also copied the *Chronicle* of Michael the Great; his now lost copy was the source of the only witness to this book we possess.¹⁸

As the origin from the region of Ṣawrā suggests, the “bishop” Moses and the priest from Mardin are one and the same person.¹⁹ Hence, we will simply call him “Moses”.

¹⁵ “...Moses Meredinaeus ex Mesopotamia Catholicus sacerdos... qui ut in Pontificio Diplomate, literisque amicorum ipsi ad me datis patet, ab Ignatio Patriarcha Antiocheno cum ob alias gravissimas causas, tum ut Novi testamenti Volumen Prelo excusorio multiplicatum, in Syriam reportaret, Romam missus Orator fuit” (Ktābā d-ewangelyon... Vienna 1555, a****2r/v). We found no trace of the note that, according to Leroy, should feature on Ms. Vienna, Syr. 1, “at the end”, by a hand different from Moses’. Leroy says it reads: “Anno MDLV Vienne Austriae primum editum est Novum Testamentum lingua et caractere syriacis, rogatu Moysis Mardeni Mesopotamii, quem patriarcha Antiochenus ad id in Europam destinauerat” (In the year 1555 the New Testament in Syriac language and script was edited, on the initiative of Moses of Mardin from Mesopotamia, whom the patriarch of Antioch sent in Europe for this purpose); *Leroy J. Une copie syriaque du Missale Romanum de Paul III et son arrière-plan historique // Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 46/24 (1970). P. 355–382: 373. We checked the digital images of the whole Ms., but the alleged note is nowhere to be seen; as the whole Ms. may be read in its digitized form on the web (see Appendix A), the reader should easily make his own search.

¹⁶ It is likely that Moses was in fact the first to have the idea of printing the Syriac Holy Books. During his first stay in Rome, in 1549–1550, Moses lodged in the church of St. Stephen of the Abyssinians (Santo Stefano Maggiore, or Santo Stefano dei Mori / degli Abissini), where he became acquainted with the Ethiopian monk Taṣfa Ṣejon (*alias* Petrus Aethiops, Pietro Indiano; Moses mentions him in the colophon of

Ms. London, British Library, Harley 5512, see Appendix A). In 1548–1549 Taṣfa Ṣejon had edited and printed the New Testament in Ge‘ez (*Petrus Aethiops. Testamentum Novum cum epistula Pauli ad Hebraeos. Romae, 1584; Petrus Aethiops. Epistulae XIII divi Pauli. Romae, 1549*; see *Guidi I. La prima stampa del Nuovo Testamento in etiopico, fatta in Roma nel 1548–1549 // Archivio della Società Romana di storia patria* 9 [1886]. P. 273–278; *Wilkinson R. J. Orientalism...* P. 66–67). Most probably Taṣfa Ṣejon’s achievement inspired Moses, who decided to endeavor to print the Syriac New Testament and suggested the project to his patriarch.

¹⁷ Ms. Cambridge, University Library, Dd 10.10 (see Appendix A).

¹⁸ Hubert Kaufhold suggested the year 1578 as a *terminus ante quem* (review to *Anschütz H. Die syrischen Christen vom Tur ‘Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung. Würzburg, 1984. OrChr* 70 [1986], 205–211: 207–208). The date may be further specified as 1576, because on 9 January 1578 Moses was in Rome and in 1576 in Egypt (see p. 96, note 86).

¹⁹ This is the obvious result of a plain reading of the evidence, as was already clear to Hayek in 1936 (“Mosè di Sauro e Mosè di Mardin sono la stessa persona”: *Ignace Antoine II Hayek. Le relazioni...* P. 54–60: 55). *Levi Della Vida G. Ricerche...* (see the indexes for the references to both) apparently treats the bishop Moses of Ṣawrā and Moses of Mardin as two different persons, but he does not discuss the issue. Leroy, in its turn, suggests that they are the same person (*Leroy J. Une copie syriaque...* P. 375–376).

3. How and when Moses became a bishop

Philippe de Tarrazi lists Moses among the bishops of Midyat:

"He was consecrated Jacobite bishop by the Patriarch Ignatius Na'matallah I. He followed him in Rome about 1578, accompanied by the deacon 'Abdannur, nephew of the patriarch. He professed the Catholic faith, learned the Italian language and stayed with the patriarch until his death. When the Maronite College was established, the pope entrusted the Syriac studies to him, a field in which he was very skilled."²⁰

De Tarrazi does not quote a witness in support of his statement. Indeed, there are no documents or evidence whatsoever about Moses being ordained as a bishop.²¹ His presumed consecration would have occurred at a date between 1557 and 1576, the years of the election and abdication of Patriarch Ignatius Na'matallah.²² A document recently discovered in Florence²³ shows beyond any doubt that Moses' episcopal consecration by Patriarch Na'matallah is unlikely. In the draft of a letter written in Rome in 1578, Na'matallah mentions Moses, whom he met in Venice at the end of 1577, probably in December. Moses came to Venice "from Egypt"; Na'matallah calls him "Moses of Şawrā of Qaluq (*şawrāyā qaluqāyā*), the one with the fingers cut off", qualifying him as a "slanderer" and an "excommunicated" who deceived "the Franks, the Egyptians and the Armenians, saying he was a prelate". The authority responsible for Moses' excommunication must have been Patriarch Na'matallah himself. What misconduct, or crime, caused Moses' formal expulsion from the Church is not explicit in the letter, and we will deal with this issue in a forthcoming study. For our purposes here, we may notice Na'matallah's emphatic statement that Moses' impairment, his "cut-off fingers", made him "unsuitable for any degree of priesthood". Moses himself informs us about how he lost two fingers on his right hand: it was the consequence of a snake's bite, when he was 8 years old.²⁴

²⁰ Tarrazi F. de. *Al-salāsil al-ta'rihiyya fī asāqifat al-abaršīyyāt al-suryāniyya*. Beirut, 1910. P. 356.

²¹ Besides, De Tarrazi's information about Moses being a teacher at the Maronite College (established in 1584) is wrong.

²² Mar F. Y. *Dolabani*. *Makthonuto d-patriyarkē d-Antiyok d-Suryoyē trişay şubho*. Die Patriarchen der syrisch-orthodoxen Kirche. Glane/Losser, 1990. P. 205–207; Kiraz G. A. *Ni'matullāh, Ignatius // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* / eds. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz and L. Van Rompay. Piscataway, NJ, 2011. P. 308.

²³ Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 458, f. 163. See Borbone P. G. *From Tur 'Abdin to Rome: The Syro-Orthodox presence*

in Sixteenth Century Rome // Syriac in its Multi-Cultural Context / eds. H. G. B. Teule, E. Keser-Kayaalp, K. Akalin, N. Doru and M. S. Toprak. First International Syriac Studies Symposium, Mardin Artuklu University, Institute of Living Languages, 20–22 April 2012. Louvain, 2017 [forthcoming]. P. 279–289, where the content of the document is anticipated. For a brief report about the discovery of Na'matallah's documents in Florence see Borbone P. G., Farina M. *New Documents concerning Patriarch Ignatius Na'matallah (Mardin, ca. 1515 – Bracciano, near Rome, 1587). I. Elias the "Nestorian" Bishop // Egitto e Vicino Oriente* 37 (2014). P. 179–189.

²⁴ Ms. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278. P. 316 (see Appendix A).

At this point, we may say with certainty that Moses was never consecrated bishop, archbishop or metropolitan; even Leroy's suggestion, that the title was "purely honorific", sounds unfit.²⁵ Moreover, Na'matallah's statement casts doubts also on Moses' priestly status. This recalls that doubts about it advanced at the papal court were the reason, or one of the reasons, why Moses decided to leave Rome and his printing projects there, to join the retinue of Cardinal Reginald Pole on his journey across northern Europe to England.²⁶

When did Moses begin styling himself a bishop, or prelate? The first document where the title of bishop is attributed to him is a purchase note on a copy of the Syriac New Testament, sold by Moses in Famagusta, Cyprus, on 18 October 1556, to a certain Georges de Revelles. On the title page, the purchaser wrote that the volume had been bought, for one Venetian *scudo*, from "Moses of Mardin from Mesopotamia, Catholic bishop".²⁷ One could suggest the title derives from a buyer's misunderstanding rather than from a false claim by Moses, if it wasn't for a clue to Moses' proclivity to arrogate to himself the episcopal status. In the response, dated Venice, 15 July 1553, to a now-lost letter by Andreas Masius, Moses claims his good right to include a cross in his seal, because "not only metropolitans, but every baptized Christian" may adopt it. This sounds like a resentful response to a remark by Masius, who apparently pointed out to Moses that a seal like the one he adopted was more suitable for metropolitans – thus implying that he was not. Actually, Catholic ecclesiastical heraldry does not foresee the use of the cross in priest's arms.²⁸ Coupled with De Revelles' "misunderstanding", this further suggests that Moses had a tendency, so to say, to overstate his position.

Another document concerning this attitude will help us move on to our next topic, that is, Moses' interest in books. In 1577, while in Egypt

²⁵ Leroy suggests that "Peut-être a-t-il été fait évêque par le patriarche pour l'imposer davantage dans une société dont on connaît le goût pour les titres ronflants" (*Leroy J. Une copie syriaque...* P. 378–379). This makes sounder and literally true what Moses wrote in a colophon, following at first sight the common self-detracting scribal use: "Metropolitan only by name..." (Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 902; see Appendix A).

²⁶ The issue is discussed by Moses and his correspondent, Andreas Masius, in two letters, published by A. Müller (*Symbolae syriacae, sive I epistolae duae amaebaeae Una Mosis Mardeni... altera Andreae Masii... cum versione et notis... et II Dissertationes duae de rebus itidem syriacis, et e reliquis Mardeni epistolis maxime...* Berlin, 1673. P. 5–11).

See also *Wesseliuss J. W. The Syriac Correspondence of Andreas Masius: A Preliminary Report // V Symposium Syriacum 1988* / ed. R. Lavenant. Roma, 1990. P. 21–29. We hope to publish soon an edition of Moses' letters to Masius.

²⁷ Incomplete copy of the Syriac New Testament, ed. Vienna 1555, sold at auction by Sotheby's (London, 29 May 2012).

²⁸ Letter by Moses to Masius, from Venice, 15 July 1553: Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, ff. 19 (text), 20 (address) (= Ms. Glasgow, University Library, Ms. Hunter 31 – S 2.21. P. 13–15). The sentence is written on the folded letter, near to the address and the seal impression.

and sometime before he left to Venice, Moses bought in Cairo what is now Ms. Vat. Ar. 114.²⁹ On f. 120r he wrote: "This manuscript was bought by Athanasius, metropolitan of the East only by name, from the deacon Gubayr the Egyptian... in the year 1888 the Greeks, 1293 of the Martyrs [AD 1577]". Another note in the margin further specifies "namely the Metropolitan Moses of Şawr, the son of the priest Isaac of Qaluq".³⁰ Here Moses ascribes a grandiose but empty title to himself and mentions, for the first and last time, "Athanasius" as his episcopal name. The purchase of such a book in Egypt as he was preparing to leave for Venice might mean that Moses hoped to take advantage from it, and presumably from other books he possessed, once in Europe.

4. Moses' interest in books

As we have seen, importing printed books into Syria – the New Testament above all – was the purpose of Moses' second mission to Rome. Since the books were to be edited in Europe, manuscripts had to be taken there from Syria, brought by Moses or obtained from other sources. The interest in collecting books from the East – in "Oriental" languages as Arabic, Syriac, Ethiopic, Coptic – is a well-known feature of Renaissance humanism.³¹ This explains why Moses, during both his stays in Europe, played the role of a "cultural broker" for distinguished humanists (Guillaume Postel, Andreas Masius, Johann Albrecht Widmanstetter, to mention only the most famous among them) interested in learning Syriac and Arabic, and planning the publication and the translation of Oriental texts, both religious and secular.

The letters Moses sent to Andreas Masius³² are an extremely important source of information about the books Moses claimed to be able to procure, and about the reasons why he was willing to do that. A passage in his letter to Masius from Venice, dated 15 July 1553,³³ is most telling: Moses is travelling with Cardinal Pole; he does not expect that after crossing the Alps he will meet Widmanstetter in Dillingen, near Augsburg³⁴ – a meeting that

²⁹ This Ms., resulting from two tomes bound together, contains works by the Christian philosopher Yahyà b. 'Adī (tenth century). Copied in Egypt in 1312; see *Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 206. The book entered the Vatican Library from the Neophytes' College, where it was kept after Moses left his position at the College.

³⁰ *Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 206–207.

³¹ On this general topic, see *Toomer G. Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*. Oxford, 1996;

Wilkinson R. J. Orientalism...; *Idem*. The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible. Leiden ; Boston, 2007; *Le vie delle lettere* / ed. by M. Farina, S. Fani. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente. Firenze, 2012.

³² Müller A. *Symbolae syriacae...*; *Wesseliuss J. The Syriac Correspondence...*

³³ Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, ff. 19 (text), 20 (address) (a copy in Ms. Glasgow, University Library, Ms. Hunter 31 – S 2.21. P. 13–15).

³⁴ *Wilkinson R. J. Orientalism...* P. 90.

the Rays and Explanations; 11) the *Book of Eudokos*; 12) the *Book of Dialogos*; 13) the *Book of the Names*; 14) the *Book of the Cream of Sciences*, and "many others [titles] that dot not come now to my mind".³⁸

The list – so Moses says – is just an example; he is ready to bring any book Ottheinrich would like. A prerequisite for the project is funding; Moses expects to receive from the "commander" both money for the journey and for purchasing the books.

The issue turns up in another letter, similarly related to his proposal to Ottheinrich, dated to the beginning of August 1556 – after the publication of the Syriac New Testament, when Moses plans to return to his homeland but is still determined to come back with books, provided he is given funding.³⁹

Thus, we see that the project was left, so to say, on standby during the time when Moses was involved in the printing of the New Testament, and paid to carry it out.⁴⁰ Once the work finished and the related income

³⁸ See Appendix B for the Syriac titles. It is noteworthy that some books of this list did in fact reach Italy after 1577 and before 1585. They are nrs. 5, 8, 10, 14. Copies of these "titles" were among the books owned by Na'matallah, which he allowed to be used in return for an annuity to the Medici Press (Stamperia Medicea) founded in 1584, sponsored by Cardinal Ferdinando de' Medici (from 1587 Grand Duke of Tuscany) and directed by the scholar Giovanni Battista Raimondi. Na'matallah was personally involved in the enterprise (see *Tinto A. La tipografia medicea orientale*. Lucca, 1987; *Le vie delle lettere*). Now the most part of these Mss. are in Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana; nr. 5 corresponds to Ms. Or. 58, dated hypothetically to the ninth century; nr. 8 = Or. 298, ff. 105r–139r, dated 1487/8; nr. 10 = Or. 208, dated before 1292; nr. 14 = Or. 83 and Or. 69, dated 1340. All these Mss. were owned by Na'matallah and were written in the East. Perhaps nr. 4, "Books of St. Ephrem and James the Teacher", could be added to the number of Mss. mentioned by Moses, which were in Rome, because a list of the books owned by Na'matallah compiled by G. B. Raimondi (Rome, 1588) after the patriarch passed away (Bracciano, 1587) mentions a "volume con cartoni... Contiene l'orationi Domenicali di S. Effren, o Effen, et di S. Giacomo Sarugi" (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Ms. Magliabechiano III, 102, nr. 91 of the list). This book is not among those preserved in the Medicea Laurenziana Library. The case of nr. 11, the *Book of Eudokos*, is different: the Ms. Or. 441, which contains this work, was copied in Rome, 1586,

by the Maronite Giwargis 'Amira. We could reasonably suggest that an older exemplar, the source of 'Amira's copy, had come from the East with Na'matallah (but nothing similar is found in the above-mentioned list of 1588) or with Moses.

³⁹ Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, f. 11 (here f. 11v).

⁴⁰ There is evidence that Moses, while working on the Syriac New Testament, kept a worker involved in the printing to prepare types for his personal printing projects: "About the new types that I had made, they are not as small as those [meaning: those used for printing the New Testament – or those made in Rome?] but large, so that it is impossible to combine them with the others. I had them made at my own expenses and they are not yet finished, because the man who makes them is working with me at the printing [of the New Testament]. Every day I allow him an hour or two, in order to let him work on them, because he is very helpful in the printing" (Letter by Moses to Masius, dated Vienna, 25 July 1555; Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, ff. 24 (text), 22r (address) = Glasgow, University Library, Ms. Hunter 31 – S 2.21. P. 1–11). The punch-cutter of the Syriac *serto* and *estrange* types employed for the Syriac New Testament was Kaspar Kraft: see *Coakley J. F. The Typography of Syriac. A historical catalogue of printing types, 1537–1958*. New Castle, DE; London, 2006. P. 31–34, the printer Michael Zimmermann (Cymbermannus). Although Kraft is the first candidate for an identification, there are no hints allowing a sure identification of the person mentioned by Moses.

discontinued, Moses felt forced to return on his first project, envisaging a career as book dealer and possibly editor/printer.⁴¹ Such an activity implied travelling and spending time in Europe – an opportunity he seems to welcome and hope for. The meeting with Ottheinrich in July 1556 was only partially successful. Ottheinrich paid 40 thalers for “all the old manuscript books” and 22 thalers for the “book of the New [Testament]” Moses had with him, but apparently gave him no money for future purchases in Syria – thus Moses asks Masius for funding.⁴²

Moses’ interest in books was rooted in his conception of a mission to improve the cultural and spiritual situation of his “country, Syria” – a mission he devoted himself to, and his patriarch entrusted him with. As his position in Europe became uncertain, he was inclined to set up a kind of business around books, fulfilling – or better, trying to fulfill – his material needs through his claimed expertise in finding in the Levant whatever book the European humanists might desire.⁴³

5. Moses of Mardin as a scribe

The scribal activity of Moses is significant in quantity and quality, especially if we consider that at age of eight he lost the use of the thumb and forefinger of his right hand.

From Moses’ first visit to Rome (1549–1550) only one Ms. is left, the Latin *Roman Missal*,⁴⁴ pertaining to the category of liturgical books. He

⁴¹ In Venice, Moses had made acquaintance with Giuseppe Rignaldo, agent of the famous printer Daniel Bomberg. His name occurs in the sources in various forms: Renialme, Rignaldo, Remalmus, Remalinus, Rencalino, Romalinus, Reneaulme – see *Nielsen B. Daniel van Bombergen, a Bookman of Two Worlds // The Hebrew Book in Early Modern Italy* / eds. J. R. Hacker and A. Shear. University of Pennsylvania Press, 2011. P. 62–63. Moses was guest at his home, where he left some of his properties, clothes and books, as we know from a letter to Masius (26 March 1555, from Vienna), and from another directed to Rignaldo himself (23 November 1553, from Vienna; the letter is written in Syriac, the address in Syriac, Italian and Arabic – apparently, Moses used to write to Rignaldo also in Arabic. One might wonder why this letter to Rignaldo was collected among those sent to Masius). Rignaldo’s house in Venice was also a point of reference for Guillaume Postel. We will deal with the topic of Moses’ interests in printing, and relationships with Rignaldo

and Postel, in the commentary to our forthcoming edition of Moses’ letters.

⁴² Letter to Masius from Venice, first August 1556; Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, ff. 11 (text), 12v (address); f. 11v. The information, that a single book of the New Testament was paid more than half price of “all the old manuscripts” sold by Moses raises questions about the quantity and the quality of the latter. In our forthcoming edition of Moses’ letters we will try to further explore this topic.

⁴³ It is perhaps unfair to accuse Moses of greediness, as Masius does (*Wesselius J. The Syriac Correspondence...* P. 27–28). Selling, or pawning, his own books was always a possibility for a scholar, when he had no other income sources: Guillaume Postel, for instance, had to recur to a similar deal (see note n. 34). Besides, a foreigner from the Levant as Moses was, had little resources apart exploiting his expertise in Eastern languages, after the favour of the Roman Curia faded away in Rome and the edition of the New Testament was finished in Vienna.

⁴⁴ Ms. London, British Library, Harley 5512 (see Appendix A).

copied other liturgical books during his second stay in Europe: a collection of Syriac *Anaphorae* dated 1555⁴⁵ and a *Bet Gazzā* dated 1556,⁴⁶ both in Vienna. Liturgy comes again as the genre of Mss. copied in Rome, when Moses came back there as the "Vescovo di Soria": another collection of Syriac *Anaphorae* dated 1580,⁴⁷ and three copies of the Syriac *Orthodox ritual of the Baptism* translated into Arabic (two of them dated 1580 and 1584).⁴⁸

Biblical texts are represented among the books copied during the second and third stay in Europe: a book of *Psalms* (Peshitta) written in Venice for the papal nuncio Ludovico Beccadelli in 1553⁴⁹ and the "Encheiridion" of the *Four Gospels* for King Ferdinand we mentioned, dated 1554;⁵⁰ the book of *Ezechiel* (Syriac version by Jacob of Edessa), copied in Vienna in 1555.⁵¹ Other biblical books were copied in the third stay: the *Psalms* in Syriac with Arabic translation (*garšūnī*), Rome 1580;⁵² two copies of *Ben Sira* may both pertain to this third period, although only one is dated (1586)⁵³; a copy of St. John's *Apocalypse*.⁵⁴

Two Mss. copied in Moses' homeland, in the period between 1556 and 1576, contain **homiletic** and **patristic** texts: they are a *garšūnī* collection of homilies, copied in the convent of Mār Ābay, near Qellet, in 1561⁵⁵ and a commentary by Bar Šalibi on Evagrius' *Centuries* dated 1565.⁵⁶ In that period Moses copied a **historiographic** work: Michael the Great's *Chronicle*, a lost book from which the only extant Ms. of this work derives.

Grammar features among the topics Moses addressed as a copyist: two copies of Bar Hebraeus' *Metrical Grammar* made by him are known. The first (Vienna, 1553) is followed by the fifth chapter, devoted to the *Ambiguous Lemmata*;⁵⁷ the second dates back to 1584;⁵⁸ it is bound with other

⁴⁵ Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 5 (Orient. 146) (see Appendix A).

⁴⁶ Ms. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278 (see Appendix A).

⁴⁷ Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Or. 29 (see Appendix A).

⁴⁸ Mss. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 902, dated 1580; Vat. Syr. 36, dated 1584, ff. 101r–109v; Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Códice 1628, ff. 1r–35v (see Appendix A).

⁴⁹ Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 6 (Orient. 145) (see Appendix A).

⁵⁰ Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Syr. 1 (see Appendix A).

⁵¹ Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 1 (Orient. 60), ff. 53v–88v (see Appendix A). The text is a copy from Ms. Vat. Syr. 5, see below, p. 97–98.

⁵² Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Or. 87 (see Appendix A).

⁵³ Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Or. 76, dated 1586; Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 254, not dated (see Appendix A).

⁵⁴ Ms. Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Códice 1628 (see Appendix A).

⁵⁵ Ms. Cambridge, University Library, Dd 10.10 (see Appendix A).

⁵⁶ Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Petermann 26 (Sachau 186), ff. 1–81 (see Appendix A).

⁵⁷ Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 1 (Orient. 60), ff. 1–32r (see Appendix A).

⁵⁸ Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 36, ff. 117r–183r (see Appendix A).

material, among which feature notes about Arabic grammar still written by Moses: these are excerpts from the *Kāfiya* by Ibn al-Ḥāḡib (1174–1249).⁵⁹

A **lexical** work dates back to 1555: *Dictionarium Syriacae Lingua* [sic] *cum interpretatione Arabica & Latina, atque ubi opus est, etiam Graeca*.⁶⁰ Moses himself composed the dictionary, in cooperation with Widmanstetter, who added the Latin and Greek translations.⁶¹ The *Lexicon syro-arabicum cum versione latina* of the National Library, Vienna, is probably related to the previous work.⁶² Another evidence of Moses' – or better his patrons' – lexical interest are the fragments of Syriac-Arabic vocabulary bound in Ms. Vat. Syr. 36, Rome 1584 (ff. 185r–195v). Lexical notes, that is Syriac words explained in Syriac and Arabic, are found also on Ms. Vat. Ar. 141 (ff. 102r–115v)⁶³ and in Ms. Vat. Syr. 227, a list of some Arabic expressions from the Qur'an in alphabetical order. Here Moses should be considered as an author and not a simple copyist: the compilation of lexica was one of his most requested contribution in his role of “cultural broker” between the Levant and Europe.

Another list of expressions from the Qur'an aims apparently at a goal different from simple lexicography. Entitled “Witnesses of the Qur'an about Our Lord Jesus Christ”, it is found in Ms. Vat. Ar. 83, ff. 77v–85v. The Arabic sentences are followed by their Syriac and Italian translations. The Italian texts are only in part written by Moses: mostly they derive from Leonardo Abel's hand.⁶⁴ This short collection of Christological sentences in the Qur'an was probably meant as an apologetic tool for preaching among the Muslims, or more exactly for the preparation of printed booklets to be spread among Muslim countries.⁶⁵

⁵⁹ Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 36, ff. 79r–83v (see Appendix A).

⁶⁰ Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 1 (Orient. 60), ff. 89v–329r (see Appendix A).

⁶¹ Moses refers to this “Lexicon” in his letter to Masius dated 29 March 1555; in the same document he mentions another “Lexicon” left in Venice – perhaps again a product of his works. Anyway, he claims being able to prepare a copy of the first for Masius, if he wants.

⁶² Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15162 (see Appendix A).

⁶³ On f. 107v Moses wrote that the material was collected for preparing a Latin-Syriac-Arabic vocabulary, but the project was cancelled: “هو ما لي لغة الافرنجي والعربي اما بعد بطنه”, see *Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 214.

⁶⁴ As proposed by *Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 213; the autopsy of the Ms. confirms the suggestion. Evidence of Moses' association

with Leonardo Abel (Malta, 1541 – Rome, 1605), papal nuncio in the Levant in the years 1583–1587, one of the most important personalities involved in diplomatic and cultural relationships with the Eastern Churches, is often found in the Mss. written by Moses during his last stay in Rome. The topic deserves an in-deep research.

⁶⁵ A document of the State Archives of Florence (Miscellanea medicea 717, XX), entitled “Short report on what the most illustrious cardinal Medici had planned to do about the protection, given to him by Gregory XIII of blessed memory, of the Patriarchs of Antioch and Alexandria and of the King of Ethiopia” (*Breve raguaglio delle cose fatte dall'illustrissimo signor cardinale de Medici intorno la protezione datali del patriarca d'Antiochia, del patriarca d'Alsandria [sic] et del re d'Ethiopia dalla felice memoria di Gregorio XIII*), written after 10 April 1585, recalls the decisions

Philosophy features among Moses' interests in a Ms. dated to 1585 which contains excerpts from Porphyry's *Isagoge*, a list of works of Aristotle, a *Life of Aristotle*, a translation of Aristotle's *Categories* by Jacob of Edessa and a commentary on the *Isagoge*.⁶⁶ All texts are copied from Ms. Vat. Syr. 158. A few folios with excerpts about logic related to Porphyry's *Isagoge*, Aristotle's *Categories* and *Peri hermeneias*, are bound in a miscellany, Ms. Vat. Syr. 36 (ff. 32r–52r).

Moses wrote for Cardinal Antonio Carafa, probably in 1582, a Ms. of **calendrical tables**.⁶⁷ He devoted to the calculation of the date of Easter some folios now bound in a miscellany (Ms. Vat. Syr. 36, ff. 36v–61r).⁶⁸

Among the books copied by Moses only a few are of aesthetic value, but it is rare that they lack some decoration, even purely calligraphic. In some manuscripts calligraphic care combines with the use of decorations in keeping with the Syriac tradition, as for instance interwoven lines of writing in colophons and multicolored triumphal crosses. These are the books copied for illustrious patrons, or written spontaneously as a gift to famous and powerful people. To the first typology pertains Ms. Vat. Ar. 945 (calendrical tables compiled for Cardinal Carafa), where a polychrome triumphal cross features on f. 2v, filling the entire page

previously taken by Cardinal Ferdinando de' Medici, entrusted of the care of the Eastern "Monophysite" Churches. Among these it features the constitution of a committee ("congregatione") aiming at printing Arabic tracts against the Muslim "sect". The Syriac Orthodox representative in the committee is Patriarch Na'matallah, who is in Rome and knows the Arabic language perfectly. Other members are Leonardo Abel, bishop of Sidonia, a Franciscan friar, and Giovanni Battista Raimondi (? 1536 – 1614), the scholar responsible for the Oriental Press established in 1584 by Cardinal Medici ("Comandò che con la bona occasione del Patriarca d'Antiochia qual'è qui peritissimo della lingua arabica, si scrivesse contro la setta mahumettana, et perciò si ordinasse una congregatione al che si diede ordine et si dessero il patriarca sopradetto, il vescovo di Sidonia, Maestro Ottaviano da Ravenna regente nel Ordine di Franciscani della Scar[pa], Giovanni Battista Raimondo"; the document is published in: *Tinto A. La tipografia*. P. 93–96). Any direct involvement of Moses in this enterprise is unlikely, because of his broken relationship with Na'matallah; but it is probable that Abel employed him as an external personal advisor.

⁶⁶ Ms. Florence, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 209 (see Appendix A).

⁶⁷ Mss. Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 945, Vat. Syr. 230 and Vat. Syr. 36 (see Appendix A).

⁶⁸ The Gregorian reform entailed the need to persuade the Eastern Churches to adopt the new calendar, enforced in some European countries from 15 October 1582. The participation of Patriarch Na'matallah in the calendar reform commission established by Gregory XIII was without any doubt aimed at that goal. Moses also had apparently a role in the process, albeit minor. In the last page of the booklet (16 pages) in Arabic (*garšūnī*) printed in Rome in 1583 by Domenico Basa, entitled "Method to find the foundation of the year, the beginning of the month and holidays according to the Syriac-Orthodox rule, amended according to the Calendar established by Pope Gregory XIII", Moses is quoted as the authority who approved the text: "...and Don Leonardo [Abel] bishop of Sidon translated [into Arabic this work] and the archbishop Moses of Sawrā reviewed and approved it (هو جليله / تصف لي فيه / المصنف /)". See Zenker J. *Th. Bibliotheca Orientalis. Manuel de bibliographie orientale II*. Leipzig, 1861. P. 176 n. 1942; *Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 211–212.

(mm 340 × 235; interlaced motif of the cross in red, green and yellow [gold]; the quotation from Ps 44:6 [ܐܡܝܢ ܡܥܬܝܬ ܡܥܬܝܬ ܡܥܬܝܬ] in brown hollow *estrangelo* script filled in yellow [gold]). Another example is Ms. London, BL, Harley 5512, where the colophon on f. 178v is written in *serto* and *estrangelo* to construct a structure of seventeen superposed and partly overlapping circles, accompanied by abstract decorations that makes the figure looking as an octagon; superb *estrangelo* calligraphy is adopted in another instance, in a book otherwise mainly written in *serto*.⁷⁰ Another colophon (f. 179r, to the left of the “octagon” in the opening) quotes the Pope Paul III (d. 1549) and three Cardinals: Santa Cruz, “Afaris” (?) and the Cardinal “of England” (Reginald Pole, 1500–1558). The Ms., written in the Church of St. Stephen of the Ethiopians, is apparently a token of respect and devotion to the pope and the Roman Curia; the three cardinals that Moses explicitly mentions where his patrons.

As an example of the second typology, that is gifts to famous and powerful people, one might mention a Gospel book Moses wrote to be presented to the King Ferdinand.⁷¹ It is an “encheiridion”, as Moses calls it in f. IIr, a small book that can be held in a hand (mm 96 × 75).⁷² A triumphal cross with a quotation of Ps 44:6 on f. 1r⁷³ is followed (f. 1v) by a polychrome portal that frames the beginning of the text, written in brown hollow *serto* script filled in gold. The same decorative script occurs at the end and at the beginning of the Gospels, and gold is profusely employed in marking the chapter’s beginnings.

The decorative devices listed until now are in keeping with the Syriac scribal tradition; however, Moses innovated and produced something unique – as far as we know – in Syriac booklore-decoration. In Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 1, we find at the end of Barhebraeus’ *Metrical Grammar* (f. 51v) a drawing to which another corresponds on the facing folio (f. 52r; see figs. 1–3). The two are meant to compose a single drawing, which would appear when superposing the leafs and looking at

⁶⁹ The Peshitta texts reads ܡܥܬܝܬ ܡܥܬܝܬ ܡܥܬܝܬ; often the quotation of Ps 44:6 in triumphal crosses is limited to the first three words.

⁷⁰ See Leroy J. Une copie syriaque..., for a reproduction of the decorative *estrangelo* (p. 358) and the colophon on f. 178v (p. 366).

⁷¹ Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Syr. 1 (see Appendix A).

⁷² To this Ms. another Syriac “encheiridion” (mm 99 × 70) may be compared: Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Cod. LX (219) [Assemani: X]: Syriac *Psalter & Canticles*, decorated with two polychrome triumphal crosses (ff. 1v, 2r). The description by Simone Assemani (Catalogo de’ codici manoscritti

orientali della Biblioteca Naniana. Vi s’aggiunge l’illustrazione delle monete cufiche del Museo Naniano. Parte prima. Padova, 1787. P. 7–8) omits mentioning the beautiful decoration of this small book, and its special material features; an “Islamic” binding and a *mise-en-pages* similar to that of a Qur’an: a lavishly decorated opening at the beginning, and a gold frame on all pages. Its scribe and decorator was “the miserable Yohannonyos (?)”; the Ms. is dated AG 1880 (AD 1568/69).

⁷³ The text slightly diverges from the Peshitta’s, as in Ms. Vat. Ar. 945.

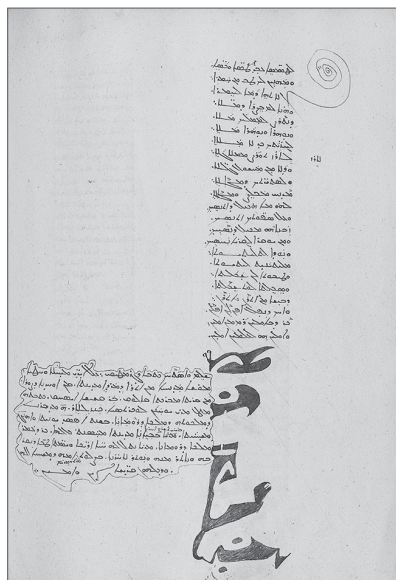


Fig. 1

Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. syr. 1, fol. 51v,
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00036296-5

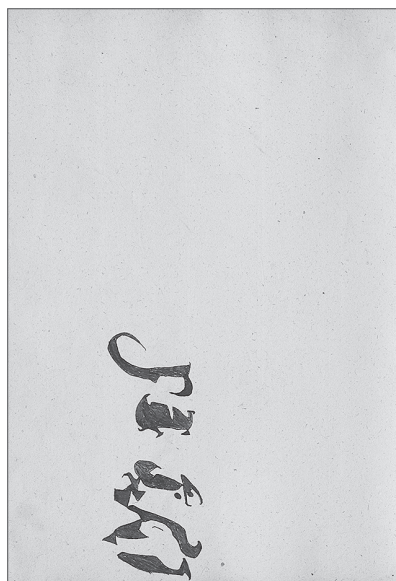


Fig. 2

Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. syr. 1, fol. 52r,
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00036296-5

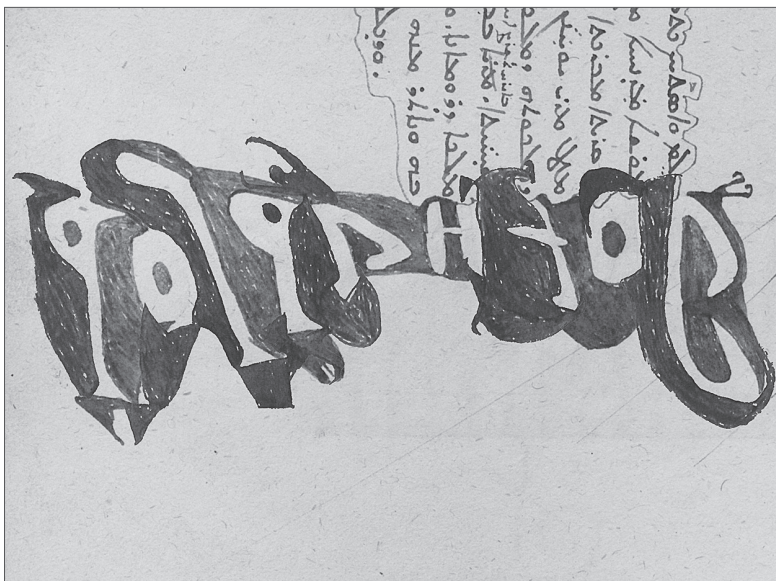


Fig. 3

The two folios superposed, revealing the *taw'amān* as seen from f. 51v

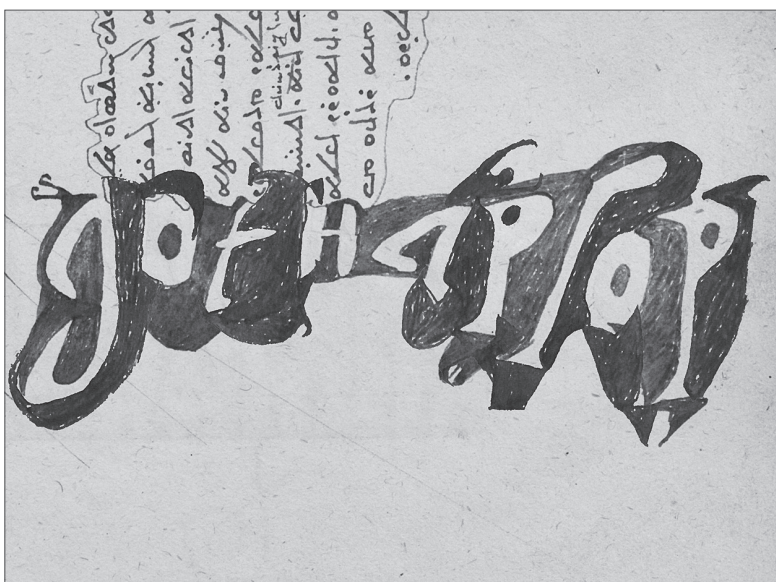


Fig. 4

The two folios superposed, revealing the *taw'amān* as seen from f. 52r

them in the light. This device, meant to share with the reader/user of the book some hidden or recondite message, unfamiliar in Syriac booklore, is used in the Persian milieu, where it is known as *taw'amān*, or *to'amān*: "twins", "mirror pair".⁷⁴ The recondite meaning of Moses' *taw'amān* in Ms. Cod. Syr. 1 remains hidden to us, because we are unable to recognize it in the (Latin?) "letters" that appear. More understandable is the message hidden in a second *taw'amān* by Moses, found in Ms. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278, p. 313–314, 309–310.⁷⁵ The colourful mysterious leaves once superposed in the light reveal a prayer that an Ottoman subject, as Moses was, could never publicly express in his native country, because it says – translated from the Latin original: "May God Almighty grant to Ferdinand, King of the Romans, the defeat of the Turks and a happy government of the peoples subject to him".⁷⁶

As for how Moses became aware of this Persian device, and eager to adopt it, we may suggest that he learned it from a Ms. that he could have seen in Rome. On the occasion of his visit to Rome in 1548, the Armenian catholicos Stephen V donated to the pope Paul III a Persian *Diatessaron* whose copy was finished in Hasankeyf, 21 November 1547, by the Syrian orthodox scribe Ibrahim b. 'Abdallāh. At the end of 1547 Moses was already in Rome, and most probably had it shown to him by one of the cardinals that were his patrons, if not by the pope himself. Important for us is that the folios 125v–126r of this Ms. bear a *taw'amān*, which reads in Arabic "God and success".⁷⁷ The precious book is now preserved in Florence;⁷⁸ it shows features that go back to different book traditions (an Armenian binding, a Persian text, Syriac captions for the images) and it is the product of a Syriac Orthodox copyist, who is perhaps responsible also for the "twins" text.

⁷⁴ According to the Persian calligraphic tradition, the invention of this device is attributed to Majnun Rafiqi of Herat, who mentions it in his epistle *Ḥaṭṭ o savād* (AD 1503). "On two equal and corresponding sheets, words are drawn in pictorial form, with floral, ornithomorphic and anthropomorphic lines. When the sheets are superposed, you can read the sentence made up by the drawings" (*Ḥabīb Allāh Fazā'eli*. Atlas-e ḥaṭṭ. Esfahan 1391/1971. P. 655). See *Piemontese A. M.* Dottrina e arte di Mani secondo lo scrittore persiano 'Oufi, con una glossa sul libro "Gemello" // Un ricordo che non si spegne. Scritti di docenti e collaboratori dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli in memoria di Alessandro Bausani. Napoli, 1995. P. 297–307.

⁷⁵ This second *taw'amān* by Moses was dis-

covered by Gregory Kessel, who kindly pointed it to us in his letter dated 27 February 2016; we express here our gratitude to dr. Kessel. The Ms. description in the catalogue inaccurately defines it as a "mit vielen Schörkeln verzierte schwarz-rote syrische Geheimschrift" (*Brockelmann C.* Katalog der orientalischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Hamburg. Mit Ausschluss der hebräischen. Teil I: Die arabischen, persischen, türkischen, malaiischen, koptischen, syrischen ätiopischen Handschriften. Hamburg, 1908. P. 175–177: 176).

⁷⁶ See Appendix A.

⁷⁷ *Guilmoin J.* A Note on the "Arabesque" in the *Diatessaron*, Florence, Bibl. Laur., Orient. 81 // *The Art Bulletin* 55/1 (1973). P. 38–39.

⁷⁸ Ms. Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 81.

6. Moses and the manuscripts of the library of Dayr al-Suryān

The evidence of the notes on Mss. Vat. Syr 158 and Vat. Ar. 114 show that Moses was in Egypt in 1576–1577. These Mss. and several others owned by Moses were kept in the library of the College of the Neophytes when he left in December 1585. In 1662 they were transferred in the Vatican Library. Among them, most interesting are Vat. Ar. 6,⁷⁹ Vat. Ar. 7,⁸⁰ Vat. Ar. 22,⁸¹ Vat. Syr. 6,⁸² Vat. Syr. 18,⁸³ Vat. Syr. 107,⁸⁴ Vat. Syr. 108,⁸⁵ Vat. Syr. 158.⁸⁶ They all share the Egyptian origin or provenance.

The Syriac manuscripts in the list are all on parchment and date back before the tenth century. Some of them were without any doubt property of the library of Dayr al-Suryān. It is worth mentioning that Vat. Syr. 108 is one among the books that Moses of Nisibis brought from Mesopotamia to Egypt in 932.⁸⁷

All these books were most probably bought by Moses during a stay in Egypt, that according the chronology we established must be dated sometime between December 1565 and December 1577.⁸⁸ He made good use of the old books he found in Egypt, producing copies of Vat. Syr. 6 and Vat. Syr. 158.⁸⁹

⁷⁹ A Psalter written in Egypt in the thirteenth-fourteenth century. A note on f. 10r may be attributed to Moses (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 421).

⁸⁰ A Psalter written in Egypt after 1550; a lacuna (ff. 151–156) is filled by Moses, who wrote also a purchase note (*garšūnī*) on f. 1r: the sellers were the deacon Yūsuf b. Gabriyāl and his mother Tāj (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 421).

⁸¹ *New Testament Epistles*, written in Cairo by a Melkite monk, 6780 (AD 1288); Moses filled a lacuna (a large portion of the *Epistle of James*) in ff. 123–127 and signed it in Arabic (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 418–419).

⁸² *Ben Sira* according to the Peshitta version (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 417).

⁸³ A Gospel book written in the monastery of Dayr al-Suryān, AG 1792 (AD 1480/81) (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 419). The colophon mentions the abbot Severus-Quryaqos; about other Mss. related to him now kept in Paris, see *Van Rompay L. Le couvent des Syriens en Égypte aux 15^e et 16^e siècles: l'apport des colophons syriaques de la Bibliothèque nationale de France // Parole de l'Orient* 41 (2015). P. 549–572.

⁸⁴ A miscellaneous Ms. consisting of several fragmentary texts dated to the seventh-eighth century, portions of which are preserved in the British Library (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 419–420).

⁸⁵ *Against Damian* by Peter of Kallinikos, Book II, Chapters 26–50; seventh century (*Levi Della Vida G. Ricerche...* P. 417–418).

⁸⁶ Porphyry *Isagoge*, translated by Athanasius of Balad, and other related philosophical works; tenth century. Moses owned this book already in 1576, because he calculated its age in a Syriac annotation on f. 16r: “ܡܫܬܬܐ ܕܡܫܬܬܐ ܕܡܫܬܬܐ ܕܡܫܬܬܐ ܕܡܫܬܬܐ” – “In the year 1887 of the Greeks this book is 931 years old”.

⁸⁷ See Brock S. P. Without Mushē of Nisibis, where would we be? Some Reflections on the Transmission of Syriac Literature // *Journal of Eastern Christian Studies* 56 (2004). P. 15–24; *Idem*. Abbot Mushe of Nisibis, Collector of Syriac Manuscripts // *Gli studi orientalistici in Ambrosiana nella cornice del IV centenario (1609–2009)* / eds. C. Baffioni, R. B. Finazzi, A. Passoni Dell'Acqua and E. Vergani. Milano ; Roma, 2012. P. 15–32.

⁸⁸ The *terminus post quem* is the date when Ms. Berlin, SB, Petermann 26 was finished by Moses in the region of Tur 'Abdin, and the *terminus ante quem* the date of his meeting with Na'matallah in Venice (see *Borbone P. G. From Tur 'Abdin to Rome*. P. 287–289). About Moses as the first conveyor of books from Dayr al-Suryān to Europe, see Brock S. P., *Van Rompay L. Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian, Wadi al-Natrun (Egypt)*. Leuven ; Paris ; Walpole, MA, 2015. P. XVI.

⁸⁹ Respectively, Mss. Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Orientale 76, Vat. Syr. 36 and Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 209 (see Appendix A).

To the previously quoted books other Mss. related both to Dayr al-Suryān and to Moses might be added.

It seems to be the case with the fragmentary manuscript Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 30 (73): a parchment quinion, which is fascicle number fifteen of a book containing the *Letters* of Severus of Antioch, datable to the eight century. The other fascicles are now in London, British Library, Add. 12,181, where they arrived from Dayr al-Suryān in the nineteenth century.⁹⁰ The Syriac Mss. of the Medicea Laurenziana Library for the most part belonged to the library of the Medici Oriental Press, established in Rome in 1584, about one year before Moses left the Neophytes' College.⁹¹ It seems reasonable to suggest that Ms. Or. 30 (73) was among them: somehow a detached fascicle brought by Moses from Egypt came in the possession of the Medici Press when it was still active in Rome, that is before February 1614, when its director, Giovanni Battista Raimondi, passed away. After Raimondi's death the materials of the Medici Press went for the most part in possession of the Great Duke of Tuscany, and were subsequently transferred from Rome to Pisa and Florence. Otherwise, as next known connections between Rome and Dayr al-Suryān date to the beginning of the eighteenth century,⁹² it would be difficult to explain how the fascicle, collected for the Vatican Library in Rome, could have reached Florence.

A similar case is the Ms. from which Moses copied the book of *Ezekiel* according to the version of Jacob of Edessa.⁹³ A comparison of the texts reveals that this is Ms. Vat. Syr. 5, a fragmentary parchment Ms. pertaining to a set of books which are the only witness of Jacob's biblical translation.⁹⁴ These companions of Vat. Syr. 5, originating in the eighth century, were kept in the library of Dayr al-Suryān, as their colophons and/or marginal annotations show.⁹⁵ Consequently, we may say that

⁹⁰ Wright W. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. Vol. 2. London, 1871. P. 558–564. About the purchase of Mss. from dayr al-Suryān by British scholars in the nineteenth century see Brock S. P., *Van Rompay L.* Catalogue. P. XVII.

⁹¹ See note 38.

⁹² Pope Clement XI sent in 1707 Elias Assemani to Egypt expressly aiming at purchasing manuscripts from Dayr al-Suryān (see Brock S. P., *Van Rompay L.* Catalogue. P. XVII).

⁹³ Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 1, ff. 53–88.

⁹⁴ Mss. Paris, Bibliothèque nationale, Syr. 26 and Syr. 27; London, British Library, Add. 14,429 and Add. 14,441. See Ugolini M. Il ms. Vat. Sir. 5 e la recensione del V. T. di Giacomo d'Edessa // *OrChr 2* (1902). P. 409–420. About

Jacob of Edessa version, see Salvesen A. La version de Jacques d'Édesse // *L'Ancien Testament en syriaque* / eds. F. Briquel Chatonnet and J. Le Moigne. Paris, 2008. P. 121–139.

⁹⁵ See Zotenberg H. Catalogue des manuscrits syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1874. P. 10–12; Wright W. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the year 1838. Vol. 1. London, 1870. P. 37–39; *Van Rompay L.* L'histoire du Couvent des Syriens (Wadi al-Natrun, Égypte) à la lumière des colophons de la Bibliothèque nationale de France. Avec un appendice sur le ms. BnF syr. 199 // *Manuscripta Syriaca. Des sources de première main* / eds. F. Briquel Chatonnet and M. Debié. Paris, 2015. P. 343–371: 349–355.

Moses made use of a Ms. from Dayr al-Suryān already in 1555, when he copied it in Vienna.⁹⁶

It is possible to trace back the itinerary of Ms. Vat. Syr. 5: it entered the Vatican Library in 1623, among the books sent to Rome from the Palatine Library in Heidelberg, after the city had been conquered in 1622. The Ms. is described in a list of Oriental Mss. compiled in Heidelberg at the end of the sixteenth, or the beginning of the seventeenth century, as “Ezechiel Prophe-ta. mutilatus quidem sed vetustatis non contemnendae gross 4^o”.⁹⁷ This was one of the fifteen Oriental books that Guillaume Postel pledged to Otthein-rich in 1555 for 200 gold ducati. It is no surprise that Moses, well acquainted with Postel, with whom he had the opportunity to cooperate both in Venice and Vienna,⁹⁸ had access to it. Next step will be to find out when and where Postel could have bought the old book from Dayr al-Suryān. We know that he travelled twice in the Levant, in 1435–1537 and in 1549–1550. Postel reached Egypt in his first journey, as it appears in the preface to a book he published in 1538.⁹⁹ He had therefore the opportunity to purchase the Ms. on this occasion, even if he had not visited Dayr al-Suryān.¹⁰⁰ On the other hand, the possibility of books from Dayr al-Suryān being sold in Syria cannot be ruled out, because among the books purchased by Abel, who during his stay in the Levant never reached Egypt, there is an Arabic Ms. written in Dayr al-Suryān.¹⁰¹

Therefore, it seems that Postel was the responsible for the first transfer of a book from Dayr al-Suryan to Europe; but immediately after him, and with a good deal of material, comes Moses of Mardin.

⁹⁶ Besides, we may specify that the old parch-ment book was in slight better condition when Moses copied it, because Moses' copy contains the beginning of the text (1:15) and some verses (39,2–14) that are now lacking in Ms. Vat. Syr. 5: three or four folios were lost after Moses copy had been made. All the other lacunae are shared.

⁹⁷ Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana; Palatino Latino 1951 (see *Levi Della Vida* G. Ricerche... P. 294). About the transfer of books from Heidelberg to Rome see *Montuschi* C. Le biblioteche di Heidelberg in Vaticana: i fondi palatini // *Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana*. Vol. 3 : La Vaticana nel Seicento (1590–1700). Una biblioteca di biblioteche / ed. C. Montuschi. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2014. P. 279–336.

⁹⁸ The letter sent by Moses to Rinaldo in Venice from Vienna, 23 November 1553 (Ms. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, ff. 21r [text], 21v [address], 23v [separate leaf] = Glasgow, University Library, Ms. Hunter 31 – S 2.21. P. 11–13, 16), contains greetings to Postel and a joined leaf directly addressed

to him, where Moses asks Postel to intercede for him with Widmanstetter.

⁹⁹ *Postel* G. *Linguarum duodecim characteribus differentium alphabetum, introductio, ac legendi modus longè facilimus*. Parisiis, 1538. P. B: “in nostra Affricana & Asiatica peregrinatione”.

¹⁰⁰ As we know, Moses in 1576/77 found books formerly belonging to the monastery library for sale in Cairo, probably taken away by their sellers, as the deacon Gubayr. The fact that in the case of this Ms. a set of books was disrupted, and in the case of Ms. Firenze, BML, Or. 30 (73) even a single fascicle was sold apart, supports the suggestion that both Moses and Postel had no access to the library, and that taking away (parts of) books from Dayr al-Suryān was made easy because of the bad conditions of the Mss.

¹⁰¹ Ms. Roma, Biblioteca Apostolica Vati-cana, Vat. Ar. 87: *Rawḍat al-farid wa-salwat al-wahid* by Sim'an b. Maqāra Ibn Kulay, AG 1891 = AD 1580 (see *Graf* G. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947. P. 336).

هَبْ حَمْدًا لِمَحْمَدٍ: فِي مَحَلِّهِ كَالِإِثْمَةِ. حَبْلُ آفَقٍ، وَالْحَبْلُ رَوْحٌ:
هَبْ حَمْدًا لِمَحْمَدٍ: فِي مَحَلِّهِ كَالِإِثْمَةِ.

[illegible]

1553, Venice: München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 6 (Orient. 145); paper, in 4°, ff. 162.¹⁰³ *Syriac Psalter* (Peshitta); desultory Italian translation. Copied for Ludovico Beccadelli (Bologna, 29 January 1501 – Prato, 17 October 1572), then (from 17 March 1550 to the middle of 1554) apostolic nuncio in Venice. Moses mentions Beccadelli as someone who he considers “as a father, because he was for me very kind in Venice” (letter to Masius from Venice, August 1556). Beccadelli used to serve as a secretary

- 100 -

Hic Sanctorum quatuor Evangeliorū | Liber scriptus est per Moysem
 Sy= | rum & ad finem usq. perductus Anno | M. D. LIIII Regnante Divo
 Ferdinando | Romanorum, Hungariæ, Bohemię Rege
 LAUS DEO | AMEN.

Divo Ferdinando Romanorū | Imperatorj designato, Hungarorum | Bohemorūe. Regi, Austriæ Orient. Occi= | dentalisq. Archiducj, Dño clementissimo | Moses ex Mesopotamia Syrus | Patri= | archatu Antiochenus, patria Meredinēsis. | S.]

- 102 -

Syriæ mihiq., | tans (?) voluntario eius legato opem ferret, | f. IIr | Tu, Rex Deo dilecte, occasione diuinitus | oblata nobis obtigistj, qui & impensis & | solitudine regia esurientes nos Euan= | gelico pane, quoad Deus nostram sim= | plicitatem sub alas Romanæ Ecclesiæ | & Imperij congregauerit, sustentares, | nostraq. imò Christj seruatoris nostrj | lingua codices Euangelicos typis in tuo | Regno excusos, Syrorū Assyriorumq. | florentissimis olim Regnis cōmunicares. | Ut vero interea, dum tantæ huius atq. | inauditæ molis apparatus, quj nunc in | promptu ferè est, absoluitur, Maiestati tuæ Regiæ otij mej ratio constaret, scrip= | sj hoc Euangeliorum Syriacorum Enchi= | ridion mea manu, quem tibj, Rex à | f. IIv | a Deo coronate, offero humilj atq. ad sanc= | tissima mandata tua abiecto animo. Ro= | goq. deuota clementiæ tuæ mente, ut Syros | meos, qua cæpistj benignitate iuuare per= | gas, facies enim non solum Christo Deo, | cuius verba sacratissima, qualia jpse diui= | no ore suo, labijsq. cœlum spirantibus elo= | quutus est, nostro orbj inseris atq. Christia= | næ Reipub. vniuersæ, quod à condito orbe | nullj vnq. regum facere contigit, promul= | gas, rem proculdubio gratissimam, sed | etiam Syrorum animos erga te, genusq. | tuum excelsum ita eriges, vt q. plurimj | omine non ita vano existimaturj sint, | redemptionis suæ spem atq. initium à | virtute tua ad eos prefectum esse. quæ | opinio quantum ad res Christianas in | f. IIIr | Asia bene aliquando gerendas, faciat, & | Sacrorum bellorum tempora jam olim | præterita nobis declarant, & Maiestas tua | pro singularj prudentia conijcere facile potest. | Deus opt: Max: faxit vt Christianæ Reipub. | diu incolumis supersis. Wiennæ x. Augustj | M. D LIIII.

1555, Vienna: München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 1 (Orient. 60); mm 300 × 210, ff. 329¹⁰⁸; ff. 53–88: *Ezekiel* in Syriac (translation by Jacob of Edessa; incomplete [lacking from 46:13 to the end] and with several lacunae [16:48–17:9; 19:12–20:12; 20:40–21:2; 21:30–33; 27:22–28; 29:13–18; 35:10–15; 37:20–26; 39:2–14], copied from Ms. Vat. Syr. 5); ff. 89–329: *Dictionarium syriacæ linguæ cum interpretatione Arabica et Latina, atque ubi opus est. Etiam Graeca* (the Latin translations were written by Widmanstetter).¹⁰⁹ (see above “1553, Vienna”).

Colophon of *Ezekiel* (*garšūnī*), f. 88v:

ما لهذا القصب القصب هلا احل احل حب الحلات السمن. هـ و هـ جـ لـ حـ لـ هـ
فـ حـ لـ هـ مع القصبه الحب احب احب حـ و حـ لـ لـ اب اب هـ نـ حـ لـ هـ حـ لـ هـ

¹⁰⁸ Aumer J. Verzeichniss... P. 109–110.

¹⁰⁹ Levi Della Vida G. Ricerche... P. 144 n. 1, 145 n. 3, 313 n.

ماحدله. هلمهاصف طر جامعاً | الحلال سلام لصل. هلال وحو لاص
 الكسنة صه. هه طلاحه صههه حبه حبه الكسب الكسب الصعنه
 مع طارو مداووم. ح الكسب لصل. الكسب | مع صا لاس نفذا صه
 ملوسم حبه الحلال الصعنه هكك هالكبه. هكك لصله الكسب لاس
 هالكه ساس. هكك لاس طاحلهه صكك مع الكسب

Colophon of the *Dictionarium* (Syriac), f. 392v (date: 1555):

عجم صكك وحصيقه. كك حانين صفعلا صعبلا هنبلا. ح فعبلا لبعف
 | مع لاولا وعبلا. مع لاسبل ونبلا. فنب حقب حقبوا صعبلا.. هنب لاس لاس
 صعبلا. ححيانا صعبلا صعبلا. حقب صكك صعبلا صعبلا صعبلا
 فنب ونبلا صكك صعبلا. صعبلا لاس. حقب صكك لاس. فاقا | ونبلا
 * صنب لاس لاس. هكك صعبلا صعبلا صعبلا. صعبلا | لاص *
 ونب لاس لاس. لاس صعبلا صفعلا. فنبلا لاس لاس صعبلا لاس | صعبلا
 ونب. صكك ولا لاس صعبلا صعبلا. هكك لاس صعبلا | لاس صكك
 لاس. صكك لاس. لاس لاس لاس. لاس لاس لاس. حقب لاس
 صكك لاس. لا لاس لاس. هكك لاس لاس. هكك لاس لاس | لاس
 ونبلا صكك لاس. صكك لاس صعبلا لاس. لاس لاس. لاس لاس
 ونبلا صكك لاس. حقب لاس صعبلا صعبلا. صعبلا | صعبلا
 صعبلا صعبلا صعبلا صعبلا. لاس

1555, December, Vienna: München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Syr. 5 (Orient. 146); paper, in 4°, ff. 139.¹¹⁰ *Syriac (Maronite) Missal*. Dated AG 1859 = AD 1547/48 (f. 111v). Presented to Widmanstetter by a Maronite monk in Augsburg, July 1550 (f. 1r: “Est Johannis Alberti Widmanstadii. dono dedit frater Joseph ex Monasterio S. Antonii in monte Libano die XXIII Julii MDL. Augustae, quem ego vicissim et litteris Rev et III Cardinalis Augustiani nomine scriptis et viatico juvi dedique ipsi dono fl. vii”). According to a note written at the end, Moses took care of completing the book in December 1555, when the printing of the New Testament was already finished (it lasted from February to September 1555). The note reads:

Hoc Sanctorum Johannis Evangelistae etc ... Missale una cum Calendario Sirijis usitato concinnavit, collegit ac ad finem deduxit Moses Antiochenus Sacerdos regnante Rom. etc Rege Ferdinando A. Chr. MDLV Mense vero decembri.

¹¹⁰ Aumer J. Verzeichniss... P. 114; Wilkin-son R. J. Orientalism... P. 148 n. 49; Levi Della Vida G. Ricerche... P. 144 n. 1, 180 n. 3.

1556, January, Vienna: Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278 (CIII) = 100 in Scrinio; paper, mm 200 × 145, ff. 159.¹¹¹ *Bet gazzā*. A copy dating back to the seventeenth century is bound as the second part of Ms. Rostock, Universitätsbibliothek, Ms. Or. 192; parchment, mm 205 × 160, ff. 267v–190r,¹¹² being a transcription by Christian Huber from St. Gallen Abbey (f. 18v: "Hunc librum descripsit Christianus Huberus Sangallensis, linguae Syriacae studiosus. A^o 1654").¹¹³

Scribal note (*garsūnī*), p. 301 [Rostock copy: f. 189v]:

صَحَّفَ حَتَمَ الْكَلِمَةَ جَلَّتْ الْكَلِمَةُ جَلَّتْ خَالِمْ | صَحَّفَ الْكَلِمَةَ جَلَّتْ الْكَلِمَةُ جَلَّتْ
بِهَيْفَ الْكَلِمَةِ | صَحَّفَ سَبْعَةً | صَحَّفَ الْكَلِمَةَ سَبْعَةً وَفِي كَلِمَةِ الْكَلِمَةِ

Latin note, p. 304 (date: January 1556) [Rostock copy: f. 189r]:

Hunc librum rituum Ecclesiasticorum, qui Thesaurus inscribitur, ex ipsa pri= mitivae Ecclesiae vetustate excerptum, Div. Ferdinandi Rom. Imperatoris | designati jussu ex antiquissimo co= dice descripsit Moyses Meredinaeus | Syrus praesbyter catholicus, Vien= nae Austriacae, mense Ianua= rio, Anno M.D.LVI.

Ethiopic colophon and explanation of the following *taw'amān* in Latin, p. 311:

ተፈጸመ፡መጽሐፈ፡ጸሎት፡ዘጸላ፡ዘዕለት፡ወሌሊት፡በነገረ፡ሦረዖ

tafaṣṣama maṣḥafa ṣalot zaṣala za'elat wa-lēlit ba-nagara śoryāwi

Praecedentia verba hunc re= ferunt sensum.

Deus omnipotens Ferdinando | Romanorum Regi gratiam | concedere dignetur, ut Turcam | convincere, et populos sibi sub= ditos foeliciter gubernare | possit.

Latin *taw'amān* "mirror pair", p. 313–314 and 309–310:¹¹⁴

¹¹¹ Brockelmann C. Katalog... P. 175–177. See also the description by Grigori Kessel: [Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. in scrin. 100] "Moses of Mardin (d. 1592)" // Wunder der erschaffenen Dinge: Osmanische Manuskripte in Hamburger Sammlungen / eds. J. Karolewski, Y. Köse. Wonders of Creation: Ottoman Manuscripts from Hamburg Collections [= *Manuscript cultures* 9 (2016)]. P. 146–151.

¹¹² Assfalg J. Syrische Handschriften. Wiesbaden, 1963. P. 65–67.

¹¹³ On f. 188r a note says that the original *Bet Gazzā* was kept in the library of the Abbey of St. Gallen. Assfalg (Syrische Handschriften, P. 68) observes that it is no more in the Abbey ("Die erwähnte Hs. befindet sich jetzt nicht mehr

in St. Gallen"), but does not identify it as Ms. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278. J. Leroy in 1970 was still unaware that the original was extant: "L'autographe sur lequel C. Huber a fait sa copie n'existe plus" (Leroy J. Une copie syriaque... P. 374 n. 1). Nestle recognized in Moses' handwriting of Ms. Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Orient. 278 the model of the Syriac types cast by Kraft of the occasion of the printing of the New Testament: Nestle E. Zur Geschichte der syrischen Typen // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 75 (1903). P. 16–17.

¹¹⁴ This sentence recalls the last lines of the Latin dedication to King Ferdinand in the Gospel book of 1554.

عليم حده ووفى معنى هلاهم يعفد معبسا: حلاقا وحيلا | خيلا عيلا افسه
 نهتلا. هلاسه معبسا. | خجيانا مديلا حاوذا ولاقادينا ختسلا حنطا.
 احقص في وينابده فحلا ووهص اسب عوكلية | وادوا مديلا هوكلم
 الاوهلا وسوقه. اهنينيا قيه مينا خفاننا اهلونا مديلا واهلونا |
 فخذحلا لقا وحتلا ختسلا. فذما لالا ده | فحلهلا وعضلا حنكلا
 وحاب. هلكتهاب | فخصبصحاباه هوينابده هياوههوه. | هسهم
 حنكقصه اسلا فكهوه. هعزو اهي | حنما حلا عيلا اهلا وبنصهلا
 هننالا اصي. | الايات حلا ايت | مفعلا مديلا هينلتا اهنتا | وحم الاوا
 وقنوا مديلا. مع فاحه مديلا مديلا | حن فمعا ايسف محت بعلا. مديلا
 نبها حلا | ضم ونيلا حلا فاحا حلا اقهاب حلا ايمه يويي | حلا
 اسب فمعا حنوهلا. معصفه بعفد. | اعللحم جي صه ائنه واه
 اسب: وحم هولا | لحلا حن لقصا عتم: تحلات نطاب يهتا حباب | ونصلا.
 هفجلا يسه رجا فبصلا وقه آوف ويحمو | اهي خفتلا. هوب اسلا اوي
 وحنجه ابله هولا احملا | هكفقه لا ميلا قعلا. فذما حنوب هولا حلا
 حن فقي | حلاقا. معسلا لالا وحنوب احم.

?, Vienna?: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 15162.¹¹⁵
 “Moses Meredinaeus, *Lexicon syro-arabicum cum versione latina*”. The Latin version is due to Sebastian Tengnagel (1563–1636), librarian of the Imperial Library in Vienna from 1608 to 1636.¹¹⁶

omnium codicum manuscriptorum graecorum, hebraicorum, syriacorum, arabicorum, turcorum, armenicorum, aethiopicorum, mexicanorum, sinensium etc. Augustissimae Bibliothecae Caesariae Vindobonensis olim a dumviris Cl. Petro Lambecio et Daniele Nesselio congesta; nunc autem ... restituta a Jacobo Friderico Reimmanno. Hannover, 1712. P. 766–767: “Lexicon... e pago Kolack, Ignatii Patriarchae Antiocheni legato, cui Cl. Tengelgius latinam versionem sua manu adjunxit, fol. in charta”.

- 106 -

1580, March: Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 902; paper, ff. 23.¹²³ *Syriac-orthodox Baptism Ritual* (Syriac and *garšūnī*).

كَمَلْ كِتَابَ الْعِمَادِ الْمُبْرَكِ عَلَيَّ مَا هُوَ مُرْتَّبٌ عِنْدَ السَّرِيَانِ الْمَشَارِقَةِ كُتُبُهُ مُوسَى
بِاسْمِ بَظَرَانٍ مِنْ بِلَادِ أَمْدٍ وَمَارِدِينَ مِنْ أَعْمَالِ الصُّورِ رَحِمَ اللَّهُ مَنْ تَرَحَّمَ عَلَيْهِ وَعَلَى
وَالِدَيْهِ أَمِينَ

كامل كتاب العماد بقوه الله مثل ما وجدنا في النسخه على يد احقر عباد الله موسى الحقيب باسم بمطران مع تفسيره للسان الكرشوني كطلبة الالب المعظم والكرندال المكرم سن سيوييرين سنه الف ثمنياه واحد وتسعين لالسكندر ذو القرنين وسنه الف وخمسايه وثمانين لسيدا المسيح

Ordo Baptismi secundum Chaldeorum usum Unus Lingua Chaldaea alter vero Lingua Arabica seu Ghersona characteribus Chaldeis scripta iussu Ill.mi et R.mi D. Iulij Antonij Sanctorij tit(uli) s.ti Bartholomaei in Insula S. R. E. presbyteri Cardinalis S. Severinae nuncupat(i) descriptus à vetustis codicibus è Syria allatis per Moysen Mardenum Ep(iscop)um Syrum, qui eidem D(omino) Card(in)a- consignavit die XXV. Martij M. D. LXXX.

Barberini oriental et Neofiti. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1965. P. 168; *Levi Della Vida* G. Ricerche... P. 209.

Scribal note (*garšunī*), f. 210r (date: AD 1580, AG 1891, 26 *Iyar* [May]):

صلى على القديس جلعاد، الذي ولد في بلاد امد وماردين كطلبة
الاب المعظم والكردينال المكرم سن سيويرين في ايام الاب... مار غريغوريوس...
بابا روميه سنة الف خمسمائة وثمانون... في شهر اب سابع يوم فيه يوم الاربعاء في
مدينة روميه

Italian note on the verso of the cover:

Psalterio Siro-Caldaico Scritto dal vescovo Mose di Merdin in Roma
l'anno 1580 di Cristo. Epoca d'Alesand[ro] 1891.

Latin note by Cardinal Santoro on f. 1r (date: 8 June 1580):

PSALTERIUM. Chaldaea et Arabica lingua, quod meo mandatu à sè
scriptum Reu(erendissimus) Moyses Meridenus ep(iscop)us Syrus mihi
exhibuit die octaua Iunij M. D. LXXX

1580, August: Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Or. 29;
paper, mm 165 × 110, ff. 87.¹²⁵ *Syriac-Orthodox Missal: Anaphorae* of
St. Jacob the Apostle, St. John the Evangelist, The Twelve Apostles,
St. Peter, St. Matthew, Dionysius b. Šalibi.

Scribal note (Arabic), ff. 76v–77r (date: 7 *ab* [August]):

كمل... علي يد موسى بسم مطران من طائفة السريان من بلاد امد وماردين كطلبة
الاب المعظم والكردينال المكرم سن سيويرين في ايام الاب... مار غريغوريوس...
بابا روميه سنة الف خمسمائة وثمانون... في شهر اب سابع يوم فيه يوم الاربعاء في
مدينة روميه

Latin note by Cardinal Santoro, f. 1r (date: 8 or 14 August 1580):

Sex Missae, lingua Chaldaea, et usu Chaldaeorum quas... transcripsit
R(everendissimus) d(ominus) Moyses ep(iscop)us Chaldaeus Iacobita, et
die VIII [or XIII] mensis Augusti MD. LXXX tradidit.

¹²⁵ Van Lantschoot A. Inventaire. P. 166; *Levi Della Vida* G. Ricerche... P. 209.

1582 ? Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 945 (olim Vat. Lat. 3552); paper, mm 340 × 235. *Tables of the perpetual calendar (garšūnī)*. Written for Cardinal Antonio Carafa (1538–1591; see the note on f. 5v). The same tables are found in Ms. Vat. Syr. 230, ff. 1–8, which, according to Levi Della Vida, was also written by Moses.¹²⁶

كتبه موسى بسم مطران من الطائفة الحقيرة السريان من بين النهرين من اعمل
امد وماردين المدن المحروسات من بلد الصور من قريه تُسمَى قالوق

Calendario nuovamente composto da un'Arcivescovo de Levante in
 Lingua Caldea, nel quale si contiene il modo di ritrovare il primo gior-
 no dell'Anno, la Lettera Dominicale, l'Aureo numero, et le Feste Mobili
 di tutto l'anno, il quale dura cinquecento trentaduoi anni, cominciandosi
 à numerare dal primo numero sin all'ultimo, i quali finiti si ricomincia da
 capo, et così dura p(er)petuamente.

1585: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 209; paper, mm 210 × 145, ff. 68. Miscellany of philosophical texts: excerpts from Porphyry's *Isagoge* (ff. 9v–20r); list of works of Aristotle (ff. 20v–21r); Aristotle's life (f. 21r/v); translation of Aristotle's *Categories* by Jacob of Edessa (ff. 21v–50r); commentary on the *Isagoge* (ff. 50r–72r). Copied from Ms. Vat. Syr. 158.

حاج مهرا محسنا: محسنه فحسنا ووهوا. مننن حقنوا محسنلا. كن محسنا
 افسف. مع ماحف محسنا. ح فح وضا نلا ححوف سحدا قسفا مع حنا
 ووسفا ونس ححوف سح اءءوف عا اءوف محسنا.

- 110 -

Scribal note (Syriac), f. 19v:

ܡܘܨܐ ܡܚܬܐ ܡܚܬܐ ܡܚܬܐ ܡܚܬܐ ܡܚܬܐ

1586, February: Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Barberini Orientale 76;¹²⁷ paper, mm 210 × 140, ff. 54. *Ben Sira* according to the Peshitta version. A Latin note by Cardinal Santoro on the first folio ascribes to Moses the copy of the book and informs about the date of the work. This book is a copy of Ms. Vat. Syr. 6 (a parchment fragment of 40 folios from an Old Testament manuscript, in two columns, *estrangelo* script;¹²⁸ a note by Moses is found at f. 27v).

Latin note by Cardinal Santoro, f. 1r (date: 20 February 1586):

Romae. traditus nobis dono à Reu(erendissimo) D(omino) Moyse Episcopo Syro, die XX. Februarij M. D. LXXXVI, qui sua mano scripsit.

? Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 36. Miscellany. The parts written by Moses are: notes about logic (from Porphyry's *Isagoge*, from Aristotle's *Categories* and *Peri hermeneias*, copied from Vat. Syr. 158) (ff. 32r–52v); instructions for calculating the date of Easter according to the prescriptions of the Council of Nicaea (ff. 53v–58r; he date given at f. 58r, 1585, is certainly related only to this work and most probably it does not indicate the date of the copy, but the date of the copied document: “year of the Incarnation, Coptic style 1576, Greek style 1584” ܡܕܝܬܐ ܡܕܝܬܐ ܡܕܝܬܐ ܡܕܝܬܐ ܡܕܝܬܐ); excerpts from the works of Yaḥya ibn ‘Adī (ff. 61v–77v); notes about Arabic grammar (*Kāfiya* by Ibn al-Ḥāḡib; ff. 79r–83v); Jacob of Sarug's *Carmen Philosophicum* (ff. 84r–86v); Syriac-Orthodox *Ritual of Baptism* translated into Arabic (*garšūnī*; ff. 101r–109v);¹²⁹ *Metrical Grammar* by Barhebraeus (ff. 117v–183r); fragments of a Syriac-Arabic *Vocabulary* (ff. 185r–195r). Moses' hand is recognizable in the Latin words on ff. 43r and 47v, while the Latin translations on f. 51r according to Levi Della Vida are most probably due to Leonardo Abel.¹³⁰

¹²⁷ Van Lantschoot A. Inventaire. P. 168; Levi Della Vida. Ricerche. P. 209.

¹²⁸ Assemani. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae. P. 13–14.

¹²⁹ The same text is found in ms. Vat. Ar. 902.

¹³⁰ Assemani S. E., Assemani G. S. Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus II. Romae, 1758. P. 243–244; Levi Della Vida G. Ricerche... P. 209–210.

Scribal note (Arabic), f. 183r:

كتب الحقير مطران موسى السوري في روما

? Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 227;¹³¹ *Some Arabic expressions from the Qur'an* (بعض ألفاظ عربي من القرآن). Arabic and *garšūnī*; being a *Lexicon* of the Qur'an in alphabetical order. Related to Mss. Vat. Syr. 214 and Vat. Ar. 83, ff. 77v–85v.

? Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Or. 254; paper, mm 210 × 150, ff. 60. *Ben Sira* according to the Peshitta version.

Scribal note (Syriac), f. 60v:

هجم هذا وبن هذا: كتب مصعلا بينهما مصعلا: فصحها وبنها بلنيها فلا
ضم ومضعا: وهذا محلا الله مضم:

? Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Códice 1628; paper, mm 200 × 130, ff. 58.¹³² *Apocalypse* in Syriac (ff. 1r–35v), *Syriac-orthodox Baptism Ritual* (*garšūnī*) (ff. 36r–58), with title (f. 36r) in Arabic (هذا كتاب الغطاس بلغة العربية والحرف كلداني) and in Syriac (هذا). (وحمدا مصعلا هذا هذا وحمدا).

Scribal note (f. 36r, after the Arabic and Syriac title):

كتب الحبد الحقير موسى مطران الصور

? Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 83. Miscellaneous. Written by Moses are ff. 52r–66v (*Profession of faith* by Patriarch Michael

¹³¹ Levi Della Vida G. Ricerche. P. 210.

¹³² This Ms. was unknown to me before András Mércz kindly pointed it out in his letter dated 10 October 2016. The information about the Ms. comes from: Monferrer-Sala J. P. Un manuscrito *karšūnī* de la “Real Biblioteca de El Escorial” // *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005). P. 317–323, compared with: *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis, sive Librorum omnium Mss. quos Arabicè ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectitur / recensio & explanation* M. Casiri. Tomus prior. Matriti, 1760. P. 543, and *Derenbourg H. Les manuscrits arabes de l'Escorial. Tome Troisième : Théologie – Géographie – Histoire*. Paris, 1928. P. 171. Monferrer-Sala, while presenting a careful codicological description of the

Ms., does not give any information about the text and only mentions the presence of a Syriac translation of St. John's *Apocalypse* in the first part of the codex. The interest in the Syriac *Apocalypse* in the sixteenth century Rome, or Europe, is witnessed at least by three Mss.: Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, San Marco 725 (dated 1582, copied at least in part in Rome by “Ya'qūb... Ḥaṣṣrūnī, from the autograph by Thomas Harqlayā” [f. 28r]) and Leiden, Universitaire Bibliothek, Or. 4735: copied in Rome after 1580 and before 1585 by Kaspar Hindi (Kasbār men atrā d-hendwāyē, f. 61r), presented by Patriarch Na'matallah to Joseph Justus Scaliger (Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Palatino Latino 1951, f. 101v: “Apocalypsis a patriarcha Ignatio Antiocheno dono mihi missa” – Scaliger's note dated about 1585).

for the emperor Emanuel Porphyrogenitos, 1170–1172, translated by Moses from Syriac into Arabic; ff. 67r–76v: a copy of the same text, being its draft; ff. 77v–85v: "Witnesses of the Qur'an about Our Lord Jesus Christ" in Arabic, Syriac and Italian (most of the Italian translations are written by Leonardo Abel).

Purchase note by Moses on Ms. Vat. Ar. 114, f. 120r:

اشترا هذا الكتائب المبارك العبد الحقير اثناسيوس بسم مطران من بلاد امشرق
من الشمس غبير المصري بمبلغ اشرفي ذهب سنه الف وثمانمائه ثمانين
يونانيه والف ومايتين ثلثه وتسعين للشهدا الابرار
وهو مطرلن موسى الصوري ولد القسيس اسحاق من قرية قالوق

B) Excerpts from a letter of Moses to Andreas Masius

1553: Moses to Andreas Masius (15 *tammuz* / July 1553, from Venice)

Berlin, Staatsbibliothek, Ms. or. fol. 13, ff. 19 (text), 20 (address)
(= Glasgow, University Library, Ms. Hunter 31 – S 2.21, p. 13–15)

F. 19r¹³³

مهوذا ابا حسو حسمدا اة نهذ حسمدا اباوه ماسمه سلا
عجدا. مسمدا مسمدا وسم للسمدا زم ده وت سلا. حذا ابا مسم. ولامهت ده
ص.
ا ازا ابا حسم. سموم للاوا ومسمدا واما حسمه ماسا ومه ذبا. مسمدا
وانا نم ابا واما سمسم مسمه ماسا وسم سمسم حسمه. مسم ومسمدا ابا
حسمدا مسمه واما ذبا ابا مسمه مسمه للاسمدا مسمدا حسمه مسمدا مسمه
<aman aman>. حابا حابا
واما نم ابا حسم. ابا مسم اة اس. اهو ده مسمدا ماسا وسم
ماسا ومسمدا حسمدا. مسمسم مسمسم. مسمسم واما. مسم مسمدا ومسمدا افسم
مسمسم مسمسم. مسمدا ومسمدا. مسمدا ومسمدا. مسم مسمدا مسمدا مسم
ومسمسم حسمدا مسمدا. مسمسم واما مسمسم مسمدا. مسمسم واما مسمسم.
مسمدا ومسمدا مسم. مسمدا ومسمدا مسمدا مسمدا ومسمدا.
مسمدا ومسمسم. مسمدا ومسمسم. مسمدا ومسمدا. مسمدا ومسمدا مسمدا.
<non mi ricordo>. مسمسمدا مسمدا مسمدا ولا مسمسمه مسمدا

¹³³ The Italian supralinear glosses are between < >. In the translation, the words that are glossed are underlined.

I inform your sweet affection, oh enlightened in divine science, Andreas Masius of illustrious name, about my trip to Augusta, by the governor.

As I will visit him, I ask you to write him that he could send me in the Eastern land and let me bring all the books he wants to, because I know where all the books we need are. If I do get all the books you want, little by little we will print all these books.

Oh my brother, let him know our books, because you know them: for example, the book of Moses Barkepha and the *Commentary on the Psalms*, the *Commentary on Daniel*, or the book of St. Ephrem and James the Teacher, and the books of the Old [Testament] and the *Books of Kings*; [tell him that] we have many books well suitable to a pious life and theological commentaries, the *Commentary of the Gospel*, the book of the *Cause of Causes*, the book of *Science of all Sciences*, the book of the *Rays and Explanations*, the book of *Eudokos*, the book of *Dialogos*, the *Book of the Names*, the book of the *Cream of Sciences* and many other [titles] that do not come now to my mind.

I do not mean to tell [to him], however, that I will bring a specific book, but what you want.

He should not suspect that if he were to give me money to go buy the books, I would take his money and I will not be back, for heaven's sake! Such behavior is not suitable to me! In fact, if he gives me the money, I will put someone as my guarantor, to the effect that if I would not come back with the books you want, he, my guarantor, will return him his money.

Therefore, I ask you, friend of Jesus our God, to make him clearly understand these matters, and to send him warm greetings from me.

Sebastian P. Brock (Oxford),
Grigory Kessel (Vienna/Manchester)

**The “Departure of Mary”
in Two Palimpsests at the Monastery of St. Catherine
(Sinai Syr. 30 & Sinai Arabic 514)**

Syriac is particularly rich in early manuscripts containing texts concerning the Dormition of Mary; these fall into basically two groups, the older being the “Obsequies” (*‘upaya*), while the somewhat later and more widespread is the “Departure” (*mappqana*). The “Departure” (that is, from this world) in its earliest form was a separate work, in six books; in due course this was combined with other texts, so as to provide coverage for the entire life of Mary.¹

The early stage is known from six separate sources:

1. British Library, 14,484, ff. 16v–45r, 6th century, edited by W. Wright in the *Journal of Sacred Literature*, new series 6 and 7 (1865), with an English translation.

2. The undertext of a palimpsest manuscript formerly belonging to A. S. Lewis, now Cambridge Or. 1287,² and published by her in *Apocrypha Syriaca* (Studia Sinaitica XI, 1902).³ Since the text of the palimpsest is incomplete, for the gaps she provided the text of a much later manuscript, in the possession at that time of J. Rendel Harris⁴ (in both the text edition and translation the two are clearly distinguished).

3. Göttingen Syr. 10, ff. 4v–37v, 6th century. This manuscript belongs to, and follows on from, Sinai New Finds Syr. M26N, ff. 1–7 and Sparagma 78.⁵

¹ Text of Sinai Syr. 30 is edited by S. P. Brock, that of Sinai Arabic 514 by G. Kessel.

A clear discussion of the evidence is provided by C. Naffah: *Les “Histoires” syriaques de la Vierge // Apocrypha 20* (2009). P. 137–188, with helpful tables p. 141, 157 and 174. For a good general introduction to the various early texts on the Dormition, see *Shoemaker S. Ancient Traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption*. Oxford, 2002.

² We are most grateful to Dr J. F. Coakley for this information.

³ See p. ix–xxxiv for her description. The manuscript was digitized and is now available at <http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-01287> (accessed June 6, 2016).

⁴ Now Harvard Syr. 39 (see below).

⁵ See *Desreumaux A. Deux anciens manuscrits syriaques d’œuvres apocryphes dans le nouveau fonds de Sainte Catherine du Sinai*:

The relevant part of Göttingen Syr. 10 remains unpublished;⁶ the text is complete apart from the last few words which are lost.

4. The undertext of the 6th century in a palimpsest Sinai Arabic 588. The text remains unedited.

5. The undertext of the 6th century in a palimpsest Sinai Arabic 514, famous for its many undertexts, and sometimes simply referred to as “Codex Arabicus”.⁷ The text is edited below. Four folios from that palimpsest containing the “Departure of Mary” are now Schøyen ms 597,⁸ and were edited by S. Shoemaker, “New Syriac Dormition fragments from palimpsests in the Schøyen Collection and the British Library”, *Le Muséon* 124 (2011), 259–278. These correspond to p. 3*–4*, 9* and 12*–14* in Wright’s edition of Add. 14,484. Although the original manuscript is an independent witness different from the one found in Sinai Arabic 588 the value of both was underestimated by A. S. Lewis who remarked that “the variants are too slight to be worth recording”.⁹

6. The undertext of four folios in Sinai Syr. 30 (ff. 151, 155, 156, 160). This manuscript, with Lives of Holy Women, dated 779,¹⁰ is better known as containing the palimpsest Old Syriac Gospels, but among the other undertexts are these four folios in a sixth-century hand, which A. S. Lewis published in her *Apocrypha Syriaca* XI, 150*–157*; an English translation was provided by S. Shoemaker in his *Ancient Traditions*, 370–374.¹¹ The original sequence of the folios was 151, 156, 160, 155 (with no two folios

La Vie de la Vierge et Les Actes d’André et de Mathias // *Apocrypha* 20 (2009). P. 115–136; Mother Philothea’s “Nouveaux manuscrits syriaques du Sinai”. Athens, 2008. P. 363, the text is wrongly identified (the passages quoted belong to the Protogospel of James 2:1, 6:2 and 17:1); likewise Sparagma 78 was misidentified in: Brock S. P. Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai. Athens, 1995. P. 73–74: it belongs to chapter 21.2, 3.

⁶ Only the folios with the Infancy Gospel of Thomas, have so far been published: see Baars W., Heldermaun J. Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangelium des Pseudo-Thomas // *OrChr* 77 (1993). P. 191–226 and 78 (1994). P. 1–32. We are most grateful to Dr Christa Müller-Kessler for her kindness in making the text available to us.

⁷ The manuscript was not found at the time when M. D. Gibson was compiling her catalogue of Arabic manuscripts but fortunately reappeared few years later (*Gibson M. D.* Four

Remarkable Sinai Manuscripts // *The Expository Times* 13 (1902). P. 509–511).

⁸ Earlier they belonged to F. Grote; subsequently they were given by H. Duensing to the Library of Göttingen University; thus they feature in *Assfalg J.* Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland. Bd. 5 : Syrische Handschriften. Wiesbaden, 1963. S. 215–218.

⁹ *Smith Lewis A.* *Apocrypha syriaca*. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. (Studia Sinaitica. XI). London, 1902. P. iii.

¹⁰ For this date (rather than 698), see Brock S. P. Syriac on Sinai: the main connections // *Eukosmia: Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J.* / eds. V. Ruggieri and L. Pieralli. Soveria Mannelli, 2003. P. 106–107 (note 16).

¹¹ Yet another undertext, a fragment from an early copy of the Gospel of John has recently received a fresh attention (*Guignard G.* 0323: A Forgotten 4th or 5th Century Greek Fragment of the Gospel of John in the Syrus Sinaiticus // *Novum Testamentum* 57 (2015). P. 311–319).

contiguous), and the contents correspond to p. 6*–7*, 42*, 44*, 46–47* in Wright's edition.

Sinai Syr. 30 and Arabic 514 are just two¹² of the palimpsests in St Catherine's Monastery, Sinai, which have been part of a project to image palimpsests making use of multispectral imaging, and it is thanks to this project that it is now possible to offer a considerably improved reading of the undertext of these folios for the former and to provide for the very first time the text of the latter.¹³

As far as the text preserved in Sinai Syr. 30 is concerned, one can only express great admiration at the amount of text that Agnes Lewis was able to read; it is evident, however, that at times she was over reliant on the text of other witnesses to the narrative that were available to her. As will be seen from the following re-edition of the Dormition narrative in these folios there are quite a number of places where the undertext remains illegible, while in several cases readings remain uncertain: these are indicated by underlining in the Syriac text (note that *syame* are often not visible). Tantalisingly, for many of the only partly legible passages there happen to be no close correspondences (such as are found elsewhere) with other witnesses.

The "Codex Arabicus", Sinai Arabic 514 has undoubtedly received not enough attention that it deserves.¹⁴ Once called a "unique quintuple palimpsest in three languages: Syriac, Greek and Arabic",¹⁵ the manuscript appears to have been made from parts of various lengths of no less than ten different Syriac manuscripts, most of which can be dated back to the 6th century. The original sequence can be reconstructed as [Schøyen MS 597, 2r.1, 2r.2, 2v.2, 3r.1, 4v.1, 3r.2, 4v.2, 3v.1, 4r.1, 3v.2, 4r.2], 174r.1, 171v.1, 174r.2, 171v.2, 174v.1, 171r.1, 174v.2, 171r.2 [Schøyen MS 597, 1r.1], 169v.1, [Schøyen MS 597, 1r.2], 169v.2, [Schøyen MS 597, 1v.1], 169r.1, [Schøyen MS 597, 1v.2], 169r.2, 175r.1, 170v.1, 175r.2, 170v.2, 175v.1, 170r.1, 175v.2, 170r.2, 173r.1, 172v.1, 173r.2, 172v.2, 173v.1, 172r.1, 173v.2, 172r.2 and the contents correspond to [35*–37*, 39*], 40*–49* without any

¹² Arabic 588 was imaged too, but is not included in this publication.

¹³ Published by kind permission of St Catherine's Monastery, Mount Sinai, Egypt. We are most grateful to Michael Phelps, Executive Director of EMEL and to Professor Claudia Rapp for the opportunity to study the images of the undertexts of these two manuscripts. For the project, see www.sinaipalimpsests.org.

¹⁴ See, for example, a study of a fragment from Matthew in Brock S. P. A Palimpsest Folio of Matt. 20:23–31 (Peshitta) in Sinai

Ar. 514 ("Codex Arabicus") // *Orientalia* 61:2 (1992). P. 102–105. It had been claimed before that the Gospel text had some substantial variants from the Peshitta version. Atiya A. S. The Arabic Palimpsests of Mount Sinai // *The World of Islam: Studies in honour of Philip K. Hitti* / eds. J. Kritzeck and R. B. Winder. London, 1959. P. 109–120, here: p. 113–119.

¹⁵ Atiya A. The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore, 1955. P. 19.

gaps. Hence the fragments represent largely Book II (some of the Schøyen fragments also attest Book I).

While a proper assessment of these fragments should await the publication of the text of the Six Books in Göttingen Syr. 10, the comparisons below with Lewis's palimpsest and with Wright's edition indicate that the early development of the text was complex, with a series of expansions being made. As was already clear to Shoemaker,¹⁶ these four folios from Syr. 30 as well as the fragment from Arabic 514 constitute a valuable witness to this process, standing between **W** and **L**. The text of the "Dormition" preserved in Arabic 514 and published below not only reveals a new manuscript witness but also clearly demonstrates that **H**, used by Lewis to fill the gaps in **L** offers greatly inferior readings. Moreover, a couple of problematic passages that were (unsuccessfully) emended by Lewis receive now much more satisfactory solution. To this one may now add that **G** evidently stands between **W** and **S** in the process of the text's growth, whilst the text of Arabic 514 is, generally, akin to **L** but occasionally provides a different reading that is attested by **W**.¹⁷ In due course it would be good to have all the texts edited and juxtaposed in separate columns, so as to illustrate the different ways in which the text of the "Departure of Mary" developed.

Given the fact that Professor Elena Meshcherskaya has been working for many years on the Dormition narrative it appeared to us all the more appropriate to offer this publication as a token of gratitude of Meshcherskaya's contribution to the Syriac studies. It certainly will not be superfluous to mention the relevant publications of Meshcherskaya and summarize the main results.

In "Apocryphal stories in ancient Syriac manuscripts"¹⁸ Meshcherskaya offers an examination of manuscript BL Add. 18,814 in general and of the "Obsequies" in particular. While surveying the scholarship on that text and its versions, Meshcherskaya draws special attention to its fragments identified by W. Wright in three other manuscripts of the British Library. According to Meshcherskaya, the order of the fragments as established by Wright needs to be rectified, whereas the Syriac version itself must have been already available by the beginning of the 5th century. The Russian translation of the extant fragments in reconsidered order concludes the article.

¹⁶ Shoemaker S. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford, 2002. P. 49; *Idem*. *New Syriac Dormition fragments from palimpsests in the Schøyen Collection and the British Library* // *Le Muséon* 124 (2011). P. 264–265.

¹⁷ **G**, however, at times reflects an older stage than **W**, e.g. with *ruḥa d-qudša* (Holy Spirit) still construed as feminine; for this feature, see

Brock S. P. "Come, compassionate Mother... come Holy Spirit". A forgotten aspect of early Eastern Christian imagery // *Aram* 3 (1991). P. 249–257, reprinted in Brock S. P. *Fire from Heaven. Studies in Syriac Theology and Liturgy*. Aldershot, 2006. Chapter VI.

¹⁸ In: *Albodies notandalapillo*. [Colleagues and disciples to G. Lebedeva] / ed. by V. Yakubsky. St. Petersburg, 2005. P. 94–108.

In "The seasons of the year and the Marian feasts in the Syriac apocryphon "Dormition of Mary"¹⁹ Meshcherskaya does not find satisfactory the conclusions of other scholars who worked on the "Dormition" and she advances a plea for a comprehensive study of the "Dormition of Mary" that would take into consideration textual, compositional and doctrinal peculiarities of each of the relevant texts. Although a proper study would require a special thorough study (under preparation), Meshcherskaya offers some preliminary results. There exist two types of the text, one being original and complete (attested by the Lewis' palimpsest and Harris' manuscript) and other abridged and reworked. The "Dormition" is a compilation of diverse sources. The core of the narration goes back to the Greek tradition, namely "Tale of the Dormition of the Virgin" by Pseudo-John the Theologian and the "Obsequies" that must have been translated into Syriac in the 3rd century. The division of the text into "books" is original. The particular character of the Marian feasts that are prescribed for ecclesiastical commemoration suggests that the "Dormition" was composed in Syriac, and more precisely in an Antiochian, milieu. Moreover, Meshcherskaya finds it plausible to consider the text as part of an apologetic campaign of Nestorius, deposed in 431, and his supporters. Many elements of the texts find their conclusive explanation if the text is considered as defending the Nestorian cause.

In "Apocrypha about Moses and Mary's Dormition"²⁰ Meshcherskaya demonstrates that the formation of the Dormition narrative was influenced by various legends about Moses and reflects different theological and political concerns of the time.

And, finally, in "Solomon and the Theotokos. Formation of the prototype tradition"²¹ Meshcherskaya deals with the legend about Solomon in the "Obsequies" and reveals its relationship to the formation of the identification of the Old Testament Wisdom/Sophia with Mary and Church.

For convenience, the parallel passages in certain other witnesses are indicated.²² For these the following abbreviations are employed:

C = ed. J. Y. Çiçek, *Die heilige Meryem* (Holland: Bar Hebraeus Verlag, 2001), cited by page and line numbers. This has the Syriac text of the fully developed West Syriac Life of Mary, of which Harris' manuscript (= H) is another witness.

¹⁹ In [Bible Studies, Slavonic Studies and Russian Studies. In honour of the 70th birthday of Professor A. Alekseev]. St. Petersburg, 2011. P. 168–186.

²⁰ In [Jewish Studies and Bible Studies. Materials of the second conference on Jewish and Oriental Studies] / eds. K. Bitner, L. Lukinova. St. Petersburg, 2013. P. 124–138.

²¹ Ibid. P. 174–186.

²² There is no overlap with the two (later) fragments in the British Library (Add. 14,484, ff. 7v–9r of 10th century, and Add. 12,174, ff. 449r–452r, of 1197) published by Wright (Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament. London, 1865. P. 17–41, 27*–51*).

G = Göttingen Syr. 10, cited by folio,²³ column (a/b) and line.

H = Harvard Syr. 39, of 1856;²⁴ (= “Harris” in Lewis), cited by page and line in Lewis, *Apocrypha Syriaca*.

L = ed. Lewis, *Apocrypha Syriaca* (Studia Sinaitica XI; Cambridge, 1902); palimpsest of 5th/6th century,²⁵ cited by folio number, column (a/b), and line.²⁶

S = Undertext of Sinai Syr. 30 with the “Six Books”.

W = W. Wright, *Journal of Sacred Literature* 6 (1865), 417–448 [with p. 1*–32* of Syriac text] and 7 (1865), 110–160 [with p. 33*–51* of Syriac text, and all the translation], cited by page and line numbers of the Syriac text.

Sinai syr. 30

f. 151r.1²⁷ W 6:9-10; G f.6v.a1-4; L f.43r.a5-b5; C 57:26–58:5

ܐܬܝܬܝܢ ܠܝ ܡܢ ܕܢܝܢܐ	[]	born from
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[Jerusal]em, and there made me a deacon	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[James], the bishop, the one	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[who was b]ishop first of all	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	5 [in Jerusal]em when the Apostles	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[were] alive. I wrote	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[] this volume	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[with the writing of] my hands in the month June;	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[in the year] three hundred and thirty	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	10 [six] on the third (day)	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[in the week] in the middle of the day,	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[] Jew	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	who is [a fuller] and he struck	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[James] the bishop and he died,	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	15 [for greatly] were	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[the Jews] hating James	
ܕܢܝܢܐ ܕܝܥܠܝܐ ܕܝܥܠܝܐ	[the bish]op, because he was called	

²³ Note that the modern folio numbers are given on the verso, rather than recto, of each folio.

²⁴ The identification of Harris’ manuscript with Harvard Syr. 39 is certain, given the exact correspondence of the date (Teshri II, AG 2168 = November 1856 [not 1857, as given in *Apocrypha Syriaca*, 12]); some further details about the manuscript can be found in: *Su-Min Ri. La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques* // CSCO 486. Scr. Syri 207. 1987. P. xix.

²⁵ For the date, see *Apocrypha Syriaca*, 10.

The manuscript certainly once belonged to St Catherine’s Monastery; the upper text is Arabic, with selections from the Fathers (see p. xxx–xxxiv).

²⁶ The relevant folios, 43 and 87, are to be found on p. ܠܕ–ܠܚ of her edition.

²⁷ Only in the case of f. 151 and f. 160 the undertext is written at 180 degrees to the upper text; this should mean that the verso of the undertext belongs before the recto, but the sequence of W H and C indicates that this is definitely not so in either folio.

כספא דמלכא דמלכא	20	with the sound of the horns of the Seraphim.
דא דא דא דא דא		And I, James, wrote
כספא דמלכא דמלכא		with the writing of my hands in this
דא דא דא דא דא		volume that these books
כספא דמלכא דמלכא		which were written, John
דא דא דא דא דא	25	the younger, who is greatly blessed,
[דא דא דא דא דא]		carried t[hem]

W and G correspond only to lines 1–3, 10b–13a, 4, 23–26 (in 26 W and G continue “also Paul and Peter [G + and John the younger] know where they are”, for which see S 151v.1 line 7).

Lines 1–27 correspond closely with L and C, with only minor variants:

line 3: L adds “in Kanun II, on the day on which she gave birth to Christ”

line 16: (Creation) gave S] we gave L; they give C

line 18: enshrouded S = C] returned L

line 25: who is greatly blessed] om G

line 26 – 151v.1 line 2: L and C have “..carried them, and the handwriting of all the apostles is in...”

151v.1 W 6:13–7:2; G f.6v.b19–7r.a14; L f.43v.a11–b13; C 58:15–26

דא דא דא דא דא	[the writi]ng
כספא דמלכא דמלכא		of their hands is in these
דא דא דא דא דא		books which they wrote; and the exploits
דא דא דא דא דא		(belonging) to my Lady Mary, when
כספא דמלכא דמלכא	5	there should be a commemoration for her
דא דא דא דא דא		and offerings three times
כספא דמלכא דמלכא		in a year. And Peter and Paul
דא דא דא דא דא		along with John the younger who is greatly
כספא דמלכא דמלכא		blessed: they know
דא דא דא דא דא	10	where are these books
דא דא דא דא דא		of the death of my Lady Mary,
דא דא דא דא דא		because they came from Jerusalem
דא דא דא דא דא		with them. And when ²⁸
דא דא דא דא דא		the bishop and his clergy
דא דא דא דא דא	15	read this volume,
דא דא דא דא דא		then they wrote a letter to Mount
דא דא דא דא דא		Sinai, as follows: From Qytw,

²⁸ W and G have כס “when (the bishop) had searched”, but the second letter in S

seems to be *kaph*, not ‘e, but “while he was weeping” makes no sense here.

ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	bishop of Jerusalem
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	with all the clergy to our brothers,
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	20 the priests, and our fathers who are
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	on Mount Sinai: may peace increase!
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	The letter of your love
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	we have received, and in the whole of Jerusalem
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	we asked concerning the departure
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	25 of my Lady Mary, but we did not
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	find (anything). But the handwriting

W and G correspond only to lines 7b, 9b–10, 12–25, thus providing a more logical text. For lines 13–16 W and G have “When QWR’ bishop of Jerusalem was seeking the Book of my Lady Mary, and they did not find it, they wrote...”

Lines 1–26 correspond closely to L and C; for lines 13b–17a they have “And we notified your holiness, O Fathers who live on Mount Sinai. And the bishop of Jerusalem and his clergy sent a letter...”. The bishop’s name is given as QWR’ (as W G). In line 19 L has “holy clergy”.

151v.2 W 7:2-3; G f.7r.a15-20; L f.43v.b13–87r.a7; C 58:26–59:4

ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	of James, the bi[shop],
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	we found - who wr[ote]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	thus: In the six bo[oks],
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	which [they wrote down]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	5 the death of Mart(y) [Mary]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	[the blessed]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	[] []
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	[] []
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	[] Peter []
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	10 []
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	and from [Mount] Si[nai]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	went, but []
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	we to [your] holiness [send]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	letters to Ro[me]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	15 []
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	and Mar Peter [and Paul]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	there are found the[se holy]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	books. And they wrote [again]
ܡܠܟܐ ܕܝܪܘܫܐܠܡ	letters to Ephes[us where]

- 20 Mar John is, [who is greatly]
 blessed, in case [there is found]
 the book of the Bearer of [God]
 there, and if your reverence
 finds the bo[ok]
 25 inform us in a l[etter]

W and G at first correspond to lines 1–5; they then continue “John the younger who is greatly blessed conveyed (them). Also Paul, Peter and John the younger know where they are, since they went from Jerusalem with them” Here W and G part company: W has “And when QWR’ bishop of Jerusalem was seeking for (them) < >” (at this point there must be a lacuna in the text, as Wright already recognized), while G has “And the letter from Jerusalem came to Mount Sinai...” (the brethren on Sinai then write to Rome, Alexandria and Ephesus).

Lines 1–25 correspond basically to L and C; for lines 5–15 L and C have “when my Lady Mary died, John the younger conveyed them. And we have informed your holiness, O our fathers who reside on Mount Sinai. Send letters to Rome, to the hands of holy Peter and Paul (where Peter and Paul are buried C), these holy books being found there. And again they wrote...”. In line 23/24 L and C have “your holiness”.

156r.1 W 41:14–42:2; G f.32r.a1-b6; H 102:3-12; C 105:29–106:7

- [] offering to the Lord
 [L]et [?Iyyar] come
 bearing a table []
 carrying [] bearing
 5 [] Let Hziran come
 [] and give []
 [L]et Tammuz come, bearing
 [th]anksgiving because of human
 [be]ings who sing on the threshing floors
 10 [] filled with joy.
 [L]et Ab come, giving
 [the th]anks of the blessed (Mary)
 [and] she [ga]ve Him unripe
 and ripe (fruits). Let
 15 [Illu]l come, worshipping Him
 and giving thanks to Christ

ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	bearing and giving all
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	[]fruits to human
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	[b]eings. Let Teshrin come
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	20 [than]king and praising him who hears
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	the voice of the farmer who is so[w]s
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	[with the plo[ugh] of the Cross.
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	Let Teshrin come and its good things
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	[with] it, for [plea]sant dew
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	25 has come from heaven

For the most part **W** and **G** correspond, except for lines 1–6 it has “Let Nisan come bearing bunches of fine flowers so as to make the altars of the Lord delightful with (**G** adds “glorious”) blossoms. Let Iyyar come bearing blades of corn which are blessed, from which there will be an offering to the Lord [cf. line 1]. Let June come bearing tables of rubbed ears of corn, carrying dishes full of new bread...”. For line 12, **W** and **G** have “worship to God”, and for lines 17–18 “who has blessed (**G** blesses) the months and years”.

lines 1–6: **C** has “Let Nisan come, carrying flowers of blessing. Let Iyyar come, carrying a bunch of joy. Let Haziran come, carrying joys from which there is an offering.

lines 12–13: **H C** have “carrying and giving clusters to give glory to God who gives ripe and unripe (fruits)”.

lines 15–19a: **H C** have “Let Illul come, thanking and praising, having heard Christ and worshipped Him who blesses years and months”.

156r.2 **W** 42:3–10; **G** f.32r.b7–v.a7; **H** 102:12–21; **C** 106:7–14

	[]	the land and its inhabitants.
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		Let Kanun come, and [its] joys
[ܡ]ܫܬܐ ܚܠ		with it – the clouds and lightnings
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	5	and rain that is sprinkled o[ver]
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		the face of creation.
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		Let Kanun come, and with it
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		the snow and ice
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		which delight the earth.
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ	10	Let Shebat come bear[ing]
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		on its shoulders good things
ܐܢܝܢ ܡܫܬܐ ܚܠ		which give birth to joys.

[ܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	Let Adar come, beari[ng]
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	honour to the Lord, [ch]oice
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	15 [l]ambs and sheep
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	which give prais[e].
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	Thus the Apostles prayed
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	and said, ‘Yea, Lo[rd]
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	God, who sent [His] Son
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	20 to us to save
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	the world from error;
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	let [Your] blessing be
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	with the earth and [its] inhabitants
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	when offering is made
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	25 to my Lady Mary who bo[re You],
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	and may [Your] grace be

Lines 1–25 correspond closely to **W**, **G**, **H** and **C**, though **W** lacks anything corresponding to lines 23–24.

line 2: joys = **G H C**] good things **W**

lines 10–11: **H** and **C** have “honour to the Lord” (and omit this at line 13)

line 15: absent from **H** and **C**

line 20: **S** has “youth” (ܐܕܪܐ), an easy graphic error for ܐܕܪܐ, “error”

line 26: be **S**] come **W H C**; **G** omits line 26

156v.1 **W** 42:11-18; **G** f.32v.a7-b2; **H** 102:21–103:8; **C** 106:14-22

[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	[at] this time. Then
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	the voice of the prayer
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	[of] the Apostles ascended
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	to heaven, and our Lord Jesus
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	5 Christ came
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	to them on a [l]uminous
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	cloud, and spoke
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	with them; and He said to them,
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	‘Be strengthened and be valiant,
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	10 act mightily, and do not
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	[f]ear, and do not tremble,
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	for (concerning) [eve]rything you have cried out
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	[you] shall be heard, and always
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	[sh]all your will be with
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	15 your F[ather] who is in heaven’.
[ܕܐܕܪܐ ܕܢܝܢܐ ܕܐܕܪܐ]	Then the Apostles inclined

ܐܬܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	their heads and they were blessed
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	[by] our Lord. And the [A]postles
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	arose from the place
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	20 where they were praying,
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	[and] they say, 'Come, let us descend
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	[from] the Mount of Olives
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	[to the c]ave at the head of the valley
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	and there let us write down how
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	25 my Lady [Ma]ry
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	was snatched up in a cloud of light

Lines 1–26 correspond fairly closely with **W**, though **W** lacks lines 2–4a, 6–8a, 9–10, 11b; **G** has lines 1b–21a (with small variations).

Lines 12–13a: thus **G**, but **W**, **H** and **C** have instead "O blessed ones (om. **H C**), what you are looking for will be given to you" (**G**, likewise omitting "O blessed ones", has this immediately before).

line 25: was snatched up = **H C**] was crowned **W**

156v.2 **W** 42:18–43:1; (**G** -); **H** 103:8-16; **C** 106:22-30

ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	and our Lord Jesus <came> and bore her
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	to the Paradise of Eden. And the Apostles
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	descended from the Mount
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	of Olives to the cave at the head of the valley
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	5 valley, and they prayed
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	and set incense, and instru[cted]
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	'Let us write down in this
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	book as follows, that all of
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	us, the Apostles, testi[fy] before
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	10 our Lord Jesus Christ
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	and before the Spirit of Holiness
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	that these glorious things
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	and these wonders
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	and these miracles and these
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	15 signs, our Lord has performed (them),
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	Jesus Christ,
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	in the presence of His Mother, my Lady
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	Mary when she departed fro[m]
ܐܬܬܠܥܬܐ ܕܥܡܐ ܕܡܪܝܡ	this world. And every[one]

W has nothing corresponding to lines 1–2a, 20b–26, but otherwise corresponds quite closely (as do **H** and **C**); **G** has no correspondence, and the text jumps from **W** 42:16 to 43:10.

line 24: judged] found guilty H C

כדלל מללל	[] we came before you
כדלל כד[]	[] day
כדלל כד[כדלל]		of resurrection, and there gave
כדלל כדלל כד[]	[] the buried departed
כדלל כדלל[]	5	[] them
כדלל כד[]	[] and they slept []
כדלל כדלל[]	[] and were rested
כדלל כדלל[]	[] for their bodies
כדלל כדלל[]	[] in the Bridal Chamber
כדלל כדלל[]	10	[] of the supernal heights
כדלל כדלל[]	[] their spirits
כדלל כדלל[]		[at the pr]ayers of the Prophets
כדלל כדלל[]		[and of the Apo]stles and of the Martyrs
כדלל כדלל[]	[] and of the righteous
כדלל כדלל[]		[and of the Pr]iests, everyone who believes
כדלל כדלל[]	15	[in the Fath]er and in the Son
כדלל כדלל[]		[and in the Spi]rit of Holiness,
כדלל כדלל[]		[and in] my Lady Mary,
כדלל כדלל[]		Bearer of God, and in the Church
כדלל כדלל[]	[] the bri]de of Christ
כדלל כדלל[]	20	[]te]nts of the righteous, may he receive
כדלל כדלל[]		[bl]essing from God [and from]
כדלל כדלל[]		[Jesu]s Christ who was born

ܐܡܗܐ ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	[from] the holy Virgin,
ܕܠܐ ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	[and e]veryone who makes a commemoration
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	25 [for my La]dy Mary, the Mother
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	[of our L]ord; may his commemoration

W corresponds only to lines 12 to 24 (and **G H C**: 12–26). In **W** and **G** the preceding text concerns the dismissal of the apostles to the places they had come from (lines 6–7 are not dissimilar to **W** 44:7).

Line 14: righteous] confessors **W G**; confessors and righteous **H C**.

160r.2 **W** 44:13-22; **G** f.33r.b25-v.a18; **H** 106:6-15; **C** 108:21-30

ܐܡܗܐ ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	(be) in heaven and on earth.
ܕܠܐ ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	And (to) all our gathering who have heard
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	these holy words
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	may our Lord effect mercy
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	5 and [compassion] for eternal ages,
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	amen.
	[space]
ܐܡܗܐ ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	And when the blessed woman
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	was laid in the Paradise
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	of Eden and was crowned with that
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	10 great glory, then the Apostles
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	went to all the regions
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	and there came our Lord Jesus
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	Christ to her from
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	heaven to Paradise
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	15 and a chariot of spiritual beings
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	descended from heaven
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	[] for whom there is no
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	end. And the whole Paradise
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	of Eden was covered, and all
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	20 the mountains surrounding it
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	and nothing was heard
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	there except
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	the cherubim crying out with [their v]oices
ܕܡܪܝܡ ܕܩܕܝܫܐ	and the angels illum[inating]

The space after line 6 will originally have had a rubric (lost), indicating the beginning of Book 5.

W corresponds only to lines 1–9a, 15–22; for lines 23–24 **W** has “the cry of those saying Holy”; **G** corresponds only to lines 1–14.

Lines 1–24: **H** and **C** correspond closely.

160v.1 **W** 44:22; **G** f.33v.a19–v.b21; **H** 106:15–107:2; **C** 108:30–109:8

כְּלָא רִימָא []	with [] of light that is bound-
רַמְיָא חַלְלָא בְּחַדְיָא	less, because the Paradise
מִתְחַלֵּל כְּרִיכָא אֶרֶץ	of Eden is on the earth
כְּרִיכָא אֶרֶץ מִתְחַלֵּל	at the northern ²⁹ extremity
מִתְחַלֵּל כְּרִיכָא מִתְחַלֵּל	[of] its great mountain, and its foundations
אֵמֶן מִתְחַלֵּל כְּרִיכָא	are laid on earth,
כְּרִיכָא [] מִתְחַלֵּל []	[above] all the mountains
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	And there go out from th[em] four
[] רִיכָא רִיכָא רִיכָא	ri[v]ers, the G[ihon]
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	10 and Pishon and Euphrates and Tigris,
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	and when there was the Flood
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	it came up to the slopes
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	of Paradise, and st[raightway]
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	(the divine) will held it back, for
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	15 the Flood did not was dare
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	to insult that holy mountain,
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	for the Lord of the Flood,
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	[He who caused] glory [to reside] upon
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	the Paradise of Eden, and on it
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	20 He was standing, and gazing at
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	the Flood which was oppressing
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	the earth and human beings,
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	for when the Flood came and reached
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	the slopes of the Paradise of Eden,
וְיֵצֵאוּ מִתְחַלֵּל []	25 it inclined its head and worshipped before

There is nothing corresponding in **W** apart from a vague link with lines 21–22. **G** corresponds with lines 2–3, 5–21 (but then continues at S 160v.21–).

1–24 correspond to **H** and **C** with the following variants:

line 4: northern] outer **H C**

²⁹ The Peshitta translates the ambiguous Hebrew *migedem* as “from of old”, rather the “to the east”.

lines 8–9: **H** and **C** have the sequence “Gihon, Pishon, Tigris, Euphrates”
line 20: oppressing] beating **H C** (also **G**)

160v.2 **W** 45:1-3; **G** f.33v.b21–34r.a1; **H** 107:2-10; **C** 109:8-15

[אמנא] אבנא אבנא	the Lord of creation [who was standing]
[אמנא] אבנא אבנא	on Par[adise]
[אמנא] אבנא אבנא	and it turned backwards.
[אמנא] אבנא אבנא	For this Para[dise is]
[אמנא] אבנא אבנא	5 a gathering place [of supernal beings]
[אמנא] אבנא אבנא	and a residence
[אמנא] אבנא אבנא	[of heavenly beings]
[אמנא] אבנא אבנא	that great []
[אמנא] אבנא אבנא	and []
[אמנא] אבנא אבנא	10 was before the times
[אמנא] אבנא אבנא	of the world, so as to become
[אמנא] אבנא אבנא	a place of re[sidence]
[אמנא] אבנא אבנא	for Adam, the head of the race
[אמנא] אבנא אבנא	of creation []
[אמנא] אבנא אבנא	15 God and he walked [among]
[אמנא] אבנא אבנא	the delightful trees []
[אמנא] אבנא אבנא	to Paradise and []
[אמנא] אבנא אבנא	And to Paradise there c[ame]
[אמנא] אבנא אבנא	the body of this holy
[אמנא] אבנא אבנא	20 Virgin who gave birth to our Lo[rd]
[אמנא] אבנא אבנא	[] and when our L[ord]
[אמנא] אבנא אבנא	Jesus Christ c[ame]
[אמנא] אבנא אבנא	to my Lady Mary and [called out]
[אמנא] אבנא אבנא	and said to her, ‘Mary, ar[ise]’.
[אמנא] אבנא אבנא	25 And she was resurrected and arose
[אמנא] אבנא אבנא	and [] from human beings.
[אמנא] אבנא אבנא	There was not in h[eaven]

W and **G** correspond to lines 21–25 (but lack “Christ” in 22 and at line 25 they have “and immediately she was resurrected and she worshipped him”).

Lines 1–27: reasonably close correspondence in **H** and **C**, apart from:

lines 7–10: **H** and **C** have only “was ready”

lines 13–14a: **H** and **C** have “for Adam, head of families and generations; God descended...”

lines 26–27: **H** and **C** have “and she gave a greeting (lit. peace) to our Lord”

155r.1 W 46:9-13; G 34v.b5-21; H 108:5-12; C 109:31-110:6

[גד] צהרם ויהוה יברך	of/that the [wo]rks of the Lord proclaim
הוא יברך	[conc]erning him, the home of rain
ויהוה יברך	[and] dew and heat, the home of
הוא יברך	[wi]nds and lightning, the home of
ויהוה יברך	5 [br]eeze(s) and darkness. And she saw
ויהוה יברך	[th]ere wrath and peace.
ויהוה יברך	Who when they are bidden
ויהוה יברך	go forth to creation; and she saw
ויהוה יברך	the p[lace in which was standing
ויהוה יברך	10 Elijah the prophet, praying
ויהוה יברך	[th]ere because he is in this
ויהוה יברך	is the outer heaven.
ויהוה יברך	And my Lady Mary saw
ויהוה יברך	in these heavens that are outside,
ויהוה יברך	15 and she was snatched up and ascended
ויהוה יברך	to the heaven of heavens, and she saw
ויהוה יברך	the creation of spiritual beings
ויהוה יברך	that have no number, rank(s) with
ויהוה יברך	the hosts of Seraphim with horns
ויהוה יברך	20 without end. But []
ויהוה יברך	their number is[no]t known. She,
ויהוה יברך	however, – there approached and venerated before
ויהוה יברך	my Lady Mary the hosts
ויהוה יברך	[of] the Lord, and they were above him (as)
ויהוה יברך	25 he was seated upon the chariot.

W corresponds approximately with lines 1–5a and 13–16; and G with 2b–3a, 5b–16 (G then continues at S 155r.2 line 16b).

While H and C correspond reasonably closely with lines 1–12, for the remainder the connection is much looser.

155r.2 W 46:13-14; G f.34v.b22-35r.a3; H 108:12-21; C 110:6-15

ויהוה יברך	And they stood pr[aising]
ויהוה יברך	the bless[ed] Virgin.
ויהוה יברך	Who will see (this) and not fear
ויהוה יברך	as the supernal beings stand praising
ויהוה יברך	5 and magnifying the Daughter of Dust
ויהוה יברך	who was worthy to become Mother

1	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	to their Lord. And she ascended to them:
	[ܥܠܡܐ] ܕܥܠܡܐ	the supernal beings say Ho[ly]
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	Holy, Holy, Son of G[od],
10	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	for she is the holy
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	and blessed one who gave bir[th to You]
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	without intercourse. And my Lady
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	Mary str[etched out] her hands
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	and gave glory to the L[ord]
15	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	who had magnified the holy
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	Mother who had given Him birth,
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[and she ascended above]
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	the heaven of heavens to the w[aters]
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	above the heaven and she s[aw] ³⁰
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	there, which is above the waters,
20	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	are standing ranks of angels
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	with their wings spread out and their eyes
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	gazing above, for the were not able
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	to gaze [upon their] glorious
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[Lord,]
25	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	without bringing to an end

W corresponds roughly with lines 18–19, and G with lines 16b–22. Lines 1–22, 25: H and C correspond closely.

155v.1 W 46:14-19; G f.35r.a8-20; H 108:23–109:8; C 110:16-24

	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[] behold thus she saw
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[above] the waters, and she ascended
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[and sa]w the Jerusalem of heaven
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[in wh]ich the Father is worshipped
5	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[with] His Child and His Spirit. And she saw
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	that it had twelve walls
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	and [tw]elve gates after the name(s)
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	of the [tw]elve Apostles. And upon
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[each] gate an Apostle [wa]s standing
10	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	[] with angels and arch-
	[ܐܡܪܐ] ܕܥܠܡܐ ܐܡܪܐ	angels who were standing

³⁰ This line is missing from the edition in Apocrypha Syriaca, 156*.

[ܐܠܗܐ] ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ	20	and there gave praise before her the thun[ders]
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܡܠܟܐ		and lightnings. She entered
[ܐܠܗܐ] ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ		the sixth gate, and they cried out before her
ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ		Holy, holy, holy.
ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ		She entered the seventh gate
[ܐܠܗܐ] ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ	25	and fire venerated before her,
[ܐܠܗܐ] ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ		and fl[ame].

Lines 1–26: very close correspondence in **W G H** and **C**, apart from:

line 4: venerated] approached and venerated **W G**

line 6: to venerate] to see **W G**

line 10: of glory] om. **W G H C**

line 13: of the Lord] om. **W G H C**

line 16: the givers of praise] om. **W G H C**

lines 20–21: thunders and lightnings = **G**] lightnings and thunders **W H C**

Sinai Arabic 514

174r.1

C 64:23-28; G f.9v.b14-22; L f.74v.b25-71v.a6; W 11:22-12:3

- 174r.1
 who wants, let her c[om]e with me
 to Bethlehem. For I am
 trusting in my Master whom
 I have in heaven, that whatever
 I ask, he carries out my
 will. And my Lady
 Mary was trusting in
 Christ and everything she says
 he hears and everything
 that she asks, he carries out for her.
 And she was encouraged in her mind
 because of what the angel of the Lord
 said to her when he came
 to her from heaven, when
 she was pr[aying] by the tomb

lines 1-6 correspond to L

lines 1-4 and 8-9 correspond to W

171v.1

C 64:28-65:1; G f.9v.b23-10r.a10; L f.71v.a6-74r.a4; W 12:3-7

- 171v.1
 you go out from this world
 to the promised life
 and eternal blessings.
 And when my Lady Mary had said
 to the daughters of Jerusalem that who
 wished should go with her to
 Bethlehem, these virgins drew near
 who ministered to her and said
 to her, 'Who wishes to go
 with you, my Lady Mary, shall receive
 a blessing from God. We
 will not leave you,
 though we should die, because for thy sake we
 have left

lines 4–18 correspond fairly closely to **C**, **L** and **W**; lines 4–13 to **G**

174r.2

C 66:1-6; **G** f.10r.a11-21; **L** f.74r.a6–71v.b.8; **W** –

[.....] ܐܢ [.....]	[.....]
ܐܢ ܐܠܗܐ [ܐܠܗܐ] [ܐܠܗܐ]	us and we will g[o.....]
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	and with you we wish to die,
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	and with you we wish to [...].
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	5 Now these virgins
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	were with my Lady Mary
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	day and night, and were serving
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	her, and they would bring
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	her the censer of sweet spices.
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	10 And every day they were requesting her,
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	the blessed one, 'Tell us, Lady
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	and teach us the true
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	faith and how was born
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	from you our Lord Jesus Christ
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	15 without intercourse with man'.

lines 1–15 correspond to **C** and **L**; lines 1–8a correspond with **G**
lines 12–13: the true faith and] absent from **C** and **L**

171v.2

C 65:6-10; **G** – ; **L** f.71v.b9–74r.b6; **W** –

ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	she, my Lady Mary
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	loved those virgins
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	and used to teach them
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	everything; and they spread
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	5 her couch and washed
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	her feet, and folded her garments,
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	and arranged sweet spices. And everything
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	in which May Lady was being
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	served, it was done separately(?)
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	10 by these virgins.
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	And not one of them dared
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	to take from anything with
ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ ܐܠܗܐ	which my Lady Mary was served

lines 1–11a correspond closely to **C**, and lines 3–13 to **L**

line 3: taught] told L

174v.1

C 65:11-16; G – ; L f.74r.b7–31r.a6; W –

...	[...]
...	anything of it. For
...	the Blessed One was very honoured
...	in their eyes on account of the fearful
...	signs which they used to see by night
...	and day with the Blessed one.
...	And they spread (carpets) before her bed
...	for themselves and lay down. And with great
...	reverence these virgins were serving her,
...	the holy Virgin
...	and blessed mother
...	who gave birth to Christ.
...	By nights those virgins
...	Used to see the sweet
...	fragrance that spread out like

lines 1–12 correspond to L, and lines 2–16 to C with some considerable variations

lines 2–4: For the blessed one was very honoured in their eyes] For they were very much afraid of the Blessed one L

lines 10–12: the holy Virgin and blessed mother who gave birth to Christ] the holy Virgin L

171r.1

C 65:16-21; G – ; L f.31r.a6-9; W –

...	waves of the sea and covered
...	the entire upper chamber. And
...	those virgins saw the signs
...	by day that was doing
...	my Lady Mary. And everybody
...	who came to her being ill
...	was cured immediately
...	and were greatly amazed
...	those virgins at the glory

10 that showed my Lady
Mary and at the time of morning-tide
came men and women and worshipped
the Blessed one, and were blessed

lines 1–13 correspond fairly closely to C, but only lines 11–13 to L

174v. 2

C 65:21-27; G – ; L f.31r.a9–34v.a9; W –

	by her and [...] those.
	My Lady Mary stretched out her hands,
	and blessed these virgins,
	and said to them thus,
5	'May your prayer be accepted in heaven,
	before my Master whom I have there.
	Of all the tribes of Israel
	no one has cleaved to me except
	you'. And as the day declined
10	my Lady Mary spent the night in Jerusalem.
	And in the night came
	Gabriel the archangel
	and he appeared to her, saying,
	'Be strong and do not fear,
15	O Blessed One, rise, go out

lines 1–15 correspond to **C** and **L** with slight differences

lines 14–15: Be strong and do not fear, the blessed one, rise, go out]

Rise, go out L

171r.2

C 65:27–66:1; **G** – ; **L** f.34v.a9–31r.b12; **W** –

4 אֵלֶּיךָ לֵשֶׁבֶת בְּיָמֶיךָ הַהֵם,
 בְּהֵיכָל יְהוָה, חֲזֹק
 וְזָכָר כִּי מִן־עֲלֵמֵי מִוְלָדְתְּךָ [א]
 בָּרָא אֱלֹהִים וְנִרְאָה לְעֵלְמָה,
 וְהָיָה בְּהֵיכָל־הַהוּא
 לְחַדְשֵׁי הַיָּמִים וְנִרְאָה לְחַדְשֵׁי הַיָּמִים
 וְנִרְאָה לְחַדְשֵׁי הַיָּמִים

to Bethlehem, and stay there
 until you have seen crowds
 of angels and of apostles, and all
 created beings coming to greet you.
 5 And those virgins saw
 the angel of God coming
 to her, and (heard) what he said to her.

- 10 And they feared with a great fear.
 And the angel departed from her;
 and it was the morning. And my Lady Mary called
 those virgins
 that were with her. And she opened
 a chest and they took out her garments

lines 1–13 correspond closely to **C**; also to **L** but with a different form of lines 11–12: And the Lady Mary called the virgins and told them everything.

169v.1

C 66:7–12; **G** f.10r.b5–24; **L** f.31v.a1–34r.a4; **W** 12:15–13:1

- [...] [כִּי] מַשְׁרָא
 בִּתּוּלָהּ גַּמְלִיֵּל מַשְׁרָא
 מִבְּנֵי הַיְּהוּדִים כִּי הָיָה
 כְּעֵצִי אֵלֶּיךָ מַשְׁרָא
 5 מֶלֶךְ הַמַּלְאָכִים
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 אֱלֹהִים אֶת־הַמַּלְאָכִים
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 אֱלֹהִים אֶת־הַמַּלְאָכִים
 10 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 אֱלֹהִים אֶת־הַמַּלְאָכִים
 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 אֱלֹהִים אֶת־הַמַּלְאָכִים
 15 וְהָיָה כִּי יִשְׁמַע
 אֱלֹהִים אֶת־הַמַּלְאָכִים
- whose name was Neshra [...]
 the daughter of Gamaliel, the chief
 of the synagogue of the Jews; for in the likeness
 of an eagle is symbolized Christ
 the King, who on His wings,
 which his hands are interpreted, He carries
 and bears aloft the holy Church,
 which was betrothed to Him
 before the foundations of the world.
 And she, whose name was Ṭabetha,
 was the daughter of Ṭobia,
 a man of comitian rank, who was
 of the family of the house of
 King Archelaus. And that
 Archelaus was of

lines 1–15 closely correspond to **C**, **G**, **L** and **W**. The only substantial variation is present in line 13, where **G** and **W** reads “people”.

169v.2

C 66:8–22; **G** f.10v.a19–b10; **L** f.31v.b9–34r.b8; **W** 13:8–13

- [.....] מַשְׁרָא
 כִּי הָיָה
 לְכָל־אָדָם. מַשְׁרָא
 לְכָל־אָדָם מַשְׁרָא
 5 לְכָל־אָדָם מַשְׁרָא
 לְכָל־אָדָם מַשְׁרָא
- is [the Holy Spirit]
 by whom life is given
 to all men. These
 were the names
 of these virgins who ministered
 to my Lady Mary.

መሞ ገላላ ስላሳ	And these virg[ins] arose
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	and went along with the Blessed One, to
ቤተሰብ ስላሳ	Bethlehem on the Thursday,
...]	10 And she spent the night (in) Bethlehem [...].
ከቤተሰብ ስላሳ	On Friday the Blessed Mary
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	was distressed
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	and said to them, 'Bring to me
...]	the censer of incense, for I wi[sh]

lines 1–14 correspond nearly exactly to C, G, L and W

169r.1

C 66:29–67:3; G f.11r.a3-5, 7b, 11-15; H 43:4-12; W 13:20–14:4

ዮሐንስ ሰው ስላሳ	John the Apostle was
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	in Ephesus and alive. And the Holy
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	Spirit informed John
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	about the Mother of his Lord that she is ill.
5	And at the ninth hour on Friday,
ዮሐንስ ሰው ስላሳ	John went out to pray
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	in the church of Ephesus, the ninth hour (prayer).
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	When he reached the door
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	of the nave, the Holy Spirit
10	stood in front of him, like lightning,
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	and informed him, saying, 'Go into
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	the sanctuary (lit. altar) and I will speak to you'. And
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	the blessed John went in and bowed
ወይም ከቤተሰብ ስላሳ	to pray before the altar.
15	And the Holy Spirit told

G corresponds only to lines 1–2, 11–15 (with some differences), and W only to lines 1–4 and 13–14.

lines 1–15 correspond fairly closely to C and H

lines 2–4: And the Holy Spirit informed John, about the Mother of his Lord that she is ill = C] And the Holy Spirit informed him, saying, "The time is near for the mother of thy Lord to go out of the world; arise, and go to her to Bethlehem" H

lines 8–10: When he reached the door of the nave, the Holy Spirit stood in front of him like a lightning = C] When he reached the door of the temple, the Holy Spirit informed him, while lightning played around him like a flash of fire H

lines 13–14: the blessed John went in and bowed and prayed before the altar = C] and John went out of Ephesus to go to Bethlehem, and bowed and prayed H

169r.2

C 67:9-14; G ~ f.11; H 43:17–44:1; W –

<p> ܡܠܟܐ ܕܗܘܝܐ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܝܣܝܐ ܗܘܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ 5 ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ 10 ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ </p>	<p> The Holy Spirit said these things to John the Younger, the greatly blessed, and came (away) from him. Then blessed John was amazed greatly and grieved. He was desirous to go straight away to the Blessed One. And it happened on the morning of the next day John first gave orders to his disciples concerning the service of the church that is in Ephesus; that it should offer prayer to the Lord in due time. He told 'the Holy Spirit has revealed </p>
--	---

G corresponds only very vaguely; W has the expression “John the Younger, the greatly blessed”, but in a different context (13:17).

lines 1–13 are fairly close to C (but in line 12 C has “to Mary”)

lines 8–12 correspond fairly closely to H

175r.1

C 67:14-20; G f.11r.b1-13; H 44:2-5; W 14:3-6

<p> ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ 5 ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ 10 ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ ܕܥܝܣܝܐ </p>	<p> to me that I should go to the mother of my Master'. And John left Ephesus to go and he bowed to pray and he said thus in his prayer, 'My Lord, Jesus Christ, the Son of the glorious God, grant power to my feet so that I may go to Bethlehem, because of what the Holy Spirit made known before the altar of the glory, that I should go </p>
--	--

and on her knees. And he [cried out] and sa[id],
 ‘Hail to you, Mother of God,
 and hail to the Christ who was born
 of you! Be not grieved,
 5 the faithful, for you are with great
 glory departing from [this] world’.
 Then the blessed holy Mary
 rejoiced greatly
 that my lord John had come to her.
 10 And these virgins drew near
 and venerated her, and they were blessed
 by her. My lady Mary
 says to him, ‘Set the censer of incense’.
 And blessed John prayed and set
 15 the censer of incense and bowed

170v.2

and prayed and he spoke thus
in prayer, 'Lord Jesus
the Christ, perform miracles
and wonderful deeds before Thy mother,
5 and then she will depart from this world;
may the crucifiers be ashamed
who did not confess you and may the infidels
be abashed, who have not believed in you,
that you are Christ, the Son
10 of God. For heaven
and earth bear witness that this is
the holy virgin who gave you birth,
and that you are the Son of the glorious
God. And every one who confesses you
15 shall live forever'.

- 144 -

line 1: prayed ... in prayer] om L

line 3: miracles] miracle **L**

lines 5–10: and then she will depart from this world; may the crucifiers
ashamed who did not confess you and may be abashed the infidels who
ve not believed in you, that you are Christ, the Son] as she is going out
this world that the infidels who have not believed that you are the Son
God may be ashamed L

C 68:7-12; G – ; L f.112r.a9–111r.b1; W –

חֲסִידֵי אֱלֹהִים, חֲסִידֵי אֱלֹהִים, חֲסִידֵי אֱלֹהִים

മി[ടി]→[ടി] എന്ന മൂലം മി

ନିଉନିଆ ଲା.ପି

കുറുകെ കയ്യട

דניאל גופמן מנכ"ל

କାହାଁ, କେଉଁ, କେଉଁ

കുറേ നല്ല കഥ പറയ

And when he had finished his prayer,
my Lady Mary said, ‘Come near me
that I may speak to you’. And John came near
to her. And she whispered to him, saying,
‘Everything that your Lord has said to me
is true. And all the signs
and wonders of which He told me have happened.
And He spoke thus to me before
He ascended to heaven, beside His Father.

world, the hosts of angels

said to her, 'Our Lord Jesus

lines 1–14 correspond closely to **C** and **L**

170r.1

അവ കൂടെ കിട്ടും

כחול כחול כחול

உலகம் இங்கு இருக்கிறது

ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਕਾਲਜ

The Jews have sworn
an oath and have made
vow, that as soon as I die,
they will burn my corpse
with fire'. John said to her,
'The Lord Jesus, the Christ, stands for us'.
Mary says,

וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		'And if I die, where shall
מִי יִבְרָא אֵלַי אֵלֶיךָ		you bury me?' He said to her,
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים	10	'Where my Lord shall command me'. And the tears
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		of the Blessed one overflowed.
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		And John wiped them
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		with a scarf and John wept
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		and his tears overflowed
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים	15	and those of the virgins with him

lines 1–15 very closely corresponds to **C** and **L**

line 3: as soon as] when **L**

line 13: the word “scarf” is illegible in **L**

175v.2

C 68:19–24; **G** – ; **L** f.111v.b6–112v.a11; **W** –

וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		for they were much grieved
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		about the Blessed Mary.
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		And John drew near and said to
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		my Lady Mary, 'If you,
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים	5	who are the mother of God,
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		are so grieved because you are departing
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		from this world, what
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		shall the upright and the righteous do
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		when they go out of this transient atmosphere
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים	10	to the world
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		that does not pass away? [...] your Son
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		will place crowns upon their heads.
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		For thus the Holy Spirit informed me
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים		by the altar
וְאִם יָמוּת אֵיכָּל הָאֵלֹהִים	15	at Ephesus, saying to me, 'Depart

lines 1–15 correspond closely to **C** and **L**

line 9: the word “atmosphere” is not legible in **L**

170r.2

C 68:25–30; **G** f.11v.a8–10; **L** f.112v.a11–111r.b.3; **W** –

וְכֵן אָמַר לְיוֹחָנָן
 לֵבָרֵךְ אֶת הָעָם וְאֶת הָאֲדָמָה
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי 15

and says to him, 'Have you heard
this voice which has cried out from heaven?'
And John said, 'I have heard
it'. The Holy Spirit

lines 1–15 correspond with some variants to C (omitting 8b–9a) and L
lines 6b–15 correspond fairly closely to G
lines 8–9: Assemble, all of you] Assemble, all of you and come L

172v.1

C 69:4-9; G f.11v.a11–b13; L f.111r.b7–63r.a8; W 14:20–15:2

וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי 5
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי 10
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי

This voice is the herald
before the Apostles, your companions,
who are coming here today.
And while John was praying,
the Holy Spirit informed
the Apostles wherever they were
that they should sit upon decorated mounts
and upon clouds of light
and go to the blessed one
at Bethlehem. To Simon
Cephas (the Spirit) made this known
in Rome, when he was entering
the church to offer a sacrifice on the fourth day

lines 1–13 correspond with some variants to C, G, L and W
line 3: who are coming here today] om L
lines 7–8: that they should sit upon decorated mounts and [...] cloud
of light] om L

173r.2

C 69:9-15; G f.11v.b14-27; L f.63r.a8–66v.a10; W 15:3-8

וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי 5
 וְכֵן אָמַר יוֹחָנָן
 לְיוֹחָנָן אֲנִי הִשְׁמָעְתִּי

of the week, because th[ere took place] the[re]
the offering for stran[gers]. And he
was bowing and praying before the altar.
And the Holy Spir[it] whispered to him,
'Immediately after you offer
a sacrifice, go to Bethlehem

ܕܠܐ ܡܬܪܬܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ

to the mother of [your] Lord, because
the time draws nigh for her to depart
from this world'.

10 And to Paul also It made this known
in the midst of Rome, in a town
whose name was Tiberias,
which was distant from Rome.
[...] and it [f.sg.] found him.

lines 1–14 correspond closely to **C** and **L**, and (with some variants) to **G** and **W**

lines 11–12 in the midst of Rome, in a town whose name was Tiberias]
in a town whose name was Tiberias **W**

lines 5–6: Immediately after you offer a sacrifice] om **W**

172v.2

C 69:15–19; **G** f.12r.a1–19; **L** f.63r.b1–66v.b2; **W** 15:8–14

ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ

Paul, who had
a dispute with the Jews, who were arguing
with him and insulting him.

And they said to him, 'Your words
that you preach cannot be accepted,
about Christ, because
you are from Tarsus, and you are the son
of a harness-maker,

ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ
 ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ ܕܡܪܝܢ

and because you are the son of poor men;
you take the name
of the Messiah, and go around with it'.
And the Holy Spirit drew near
and informed, 'The mother of your Lord,
the ti[m]e draws nigh for her to leave from

lines 1–13 correspond closely to **C**, **G**, **L** and **W**

line 10: the emendation proposed by Lewis ("you are a freeman") is
wrong, whereas the reading "go around" is supported by **C**, **G** and **W**

173v.1

C 69:20–26; **G** f.12r.a20–b6; **L** f.66v.b3–63v.a11; **W** 15:15–20

lines 1–15 correspond closely to **L**
 lines 3–15 correspond closely to **W**

L f.63v.a12–66r.a8; 126r.a2-7; **W** 15:20–16:2; 16:15-17

lines 1–12 correspond to **C**
lines 1–14 correspond to **L**

lines 3–4 correspond to W

lines 3–14 partly correspond to **G**, but with a different sequence

line 2: **L** add. and set up a censer of incense

173v.2

C – ; **G** f.12r.b17–v.a9; **L** f.66r.a8–63v.b13; **W** 16:3–9

1 מל נכנסו עליו
 2 מל נכנסו וזכור מות
 3 נכנסו וזכור מות
 4 נכנסו וזכור מות
 5 נכנסו וזכור מות
 6 נכנסו וזכור מות
 7 נכנסו וזכור מות
 8 נכנסו וזכור מות
 9 נכנסו וזכור מות
 10 נכנסו וזכור מות
 11 נכנסו וזכור מות
 12 נכנסו וזכור מות
 13 נכנסו וזכור מות
 14 נכנסו וזכור מות
 15 נכנסו וזכור מות

lines 1–15 correspond faithfully to **L** and (with some variations) to **G** and **W**

172r.2

C 70:2-6, 8; **G** f.12v.a 9-24; b4-6; **L** f.63v.b13-126r.a3; **W** 16:9-15

[אמרו] אמר יהושע אל תחזקו
 אלהיכם ואל תחזקו את
 רוח הקודש כי הוא יגיד לכם
 כל מה שאתם צריכים לעשות
 5 והיה כן כאשר קמו
 האנשים אשר היו נרדמים
 בגלות ויאמר אליהם רוח
 הקודש היום יצא מן הגלות
 ואני אומר לכם הנה היום
 יצא מן הגלות

לעולם נאמרו נזכרה	10	to greet the mother of your Lord,
חלל נזכר למאמר		for the time draws nigh for her
נזכרה נאמרו נזכרה		to leave this world;
נאמרו נאמרו נאמרו		but go and greet her in Bethlehem'.
נאמרו נאמרו נאמרו		These things the Spirit informed

lines 1–12 correspond to **G** with some variants

lines 1–14 correspond to **L** and **W**

lines 2–13 correspond to **C**

Columba Stewart, OSB
(Collegeville)

An Update on the Digitization and Cataloging Work of the Hill Museum and Manuscript Library (HMML)

Readers of this journal are likely aware that for some years the Hill Museum and Manuscript Library (HMML)¹ at Saint John's University in Collegeville, Minnesota, USA, has been actively photographing the manuscript heritage of the Eastern Christian Churches in Africa, the Middle East, and south India. The present moment, with the crisis afflicting many of these communities in their ancient homelands, seems to be an appropriate occasion to review this work of preserving a cultural heritage that has not faced such a level of threat for many centuries.

The founding mission of HMML in the early 1960s was the microfilming of monastic manuscripts in Europe to protect their contents in the event of another World War, presumably a nuclear one. As the project expanded beyond European Benedictine and religious libraries already in the first decade, the microfilming project captured many Eastern Christian manuscripts held in libraries such as the Austrian National Library and Armenian Mechitarist Congregation in Vienna, as well as the Abbey of Montserrat in Spain.

The Microfilm Era:

The Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML)

The major breakthrough into Eastern Christian collections, however, came in 1971 with the launch of the Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML) in partnership with the Patriarchate of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church, the Ethiopian government, and

¹ The original name was the Monastic Manuscript Microfilm Library, changed to the Hill Monastic Manuscript Library in 1975 to recognize a major gift from the Hill family of Saint Paul, Minnesota. The name was changed again to the Hill Museum & Manuscript Li-

brary in 2004 when HMML became the home of The Saint John's Bible, a modern handwritten, illuminated Bible, as well as the rare book and Arca Artium collections of Saint John's University.

Vanderbilt University. The pioneering work of the EMMML is well known to specialists, both by the microfilms themselves and by the catalogs prepared by William Macomber and Getatchew Haile.² The project ultimately filmed about 9000 manuscripts, with copies of approximately 7500 making their way out of the troubled political situation of Ethiopia in the later 1970s and 1980s. About half of the films remaining in Addis Ababa were scanned in 2005 by a HMML team, bringing the final total of manuscripts available to researchers to around 8300. Of these, approximately 6000 have been cataloged, as found in the published EMMML series and in HMML's online catalog. Cataloging of the remaining films is now underway. In recent years, HMML has returned to Ethiopia for several projects, including a major effort in 2005 to scan 200 EMMML microfilms containing 800 manuscripts photographed in the later stages of the project but never duplicated and sent to HMML. In both 2006 and 2007, HMML sponsored field campaigns by Michael Gervers of the University of Toronto Scarborough and Ewa Bailicka-Witakowska of Uppsala University to digitize monastic libraries at Gundä Gunde and Agwaza in Tigray Province, northern Ethiopia. Following a training workshop at the Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, in July 2008, HMML co-sponsored an intensive digitization at the IES led by Stephen Delamarter of George Fox University. In 2011, HMML became a partner with the Sherif Harar City Museum to archive and share their digital collection of more than 600 Islamic manuscripts from Harar and environs. Perhaps most exciting of all, in April 2013, HMML digitized the famous Aba Garima Gospels, thought to be the oldest known Ethiopian manuscripts.³

The Digital Age: Turning to the Middle East

In the fall of 2002, HMML's Board of Overseers identified the Eastern Christian cultures of the Middle East, Africa, the Caucasus, and India as the next strategic priority for manuscript imaging and cataloging. Generally speaking, European libraries no longer needed outside help to photograph their manuscripts and benefitted from ambitious national and regional digitization initiatives. The decision to focus on Eastern Christian cultures was consonant with HMML's previous work. All known Hebrew manuscripts had already been microfilmed or digitized by a project at the

² See Stewart C. A Brief History of the Ethiopian Manuscript Microfilm Library (EMML) // Äthiopistische Forschungen. Studies in Ethiopian Languages and Literature Pre-

sented to Getatchew Haile by His Colleagues / ed. A. C. McCollum. Wiesbaden, 2016. P. 1–26.

³ See the Spring 2016 of the HMML magazine, *Illuminations*, available at www.hmml.org.

National Library of Israel, and others were undertaking work with Islamic manuscripts. Meanwhile the often-neglected and endangered collections held in monasteries and church libraries were not being included in broad digitization efforts. These collections, while consisting primarily of Christian manuscripts, also include Islamic material and important information about Christian-Muslim relations throughout the centuries.

Lebanon. HMML's first opening to the Middle East came in Lebanon, thanks to personal contacts between HMML supporters and Lebanese political and ecclesiastical leaders. An initial visit in July 2002 by Fr. Eric Hollas, OSB, at that time Executive Director of HMML, paved the way for the decision by the Board of Overseers that September to support work in the region. In January 2003, a second visit was made by HMML's new Executive Director, Dr. Katherine Gill, accompanied by Fr. Columba Stewart, OSB (Senior Research Fellow in Eastern Christian Manuscripts and Professor of Theology at Saint John's University), and Mr. Stephen Wolfe (Director of Development at HMML). An agreement was reached to begin work at the Antiochian Orthodox Monastery of Our Lady of Balamand near Tripoli, with the strong support of Dr. Souad Slim of Balamand University and Dr. Elie Salem, the University's president. In March, a project team returned to Lebanon led by Fr. Columba. Also on the team was Mr. Wayne Torborg, who would become HMML's Director of Digital Collections and Imaging in 2004.

In the few months since January the situation in the region had changed dramatically. The American-led invasion of Iraq began a week before the HMML team returned to Beirut to start the project at Balamand. All of HMML's work since has been against the backdrop of war, uprisings, toppling of governments, massive dislocation of peoples and an existential threat to ancient communities throughout the Middle East and parts of Africa.

The new project in Lebanon also marked the launch of HMML's new digitization process, with high-resolution, full-color images replacing black and white microfilm. The first camera was a Hasselblad with a Phase One medium-format digital back, operated with a MacBook laptop. Camera stand and other tools were created by Wayne Torborg, and subsequently refined by him for use in many other projects. A local photographer was hired, assisted by students, and work began. Images were recorded on DVDs that were periodically shipped to HMML, with a master copy remaining at Balamand for their use.⁴ The manuscripts

⁴ HMML signs a contract with each partner library reserving publication and commercial rights to the owners. They may use their set of

images however they wish. HMML is permitted to make the images available to scholars through its digital platforms.

were mostly Arabic, with some important Melkite Syriac examples and a few bilingual Greek and Arabic ones.

With just over 250 manuscripts, the Balamand collection was a good start, but there were several larger collections in Lebanon and neighboring Syria. Three major libraries in Lebanon were being digitized by the Center for the Preservation of Ancient Religious Texts at Brigham Young University. These were: the famed Bibliothèque Orientale at the Jesuit-sponsored Université Saint-Joseph; the manuscripts of the Lebanese Maronite Order at the Université du Saint-Esprit in Kaslik, north of Beirut; the collection of the Maronite Maryamite Order at Notre Dame University in Louaize. By early 2004, with the gracious encouragement of CPART/BYU, two first two projects were transferred to HMML's management (the third had been completed), and HMML hired the local manager for the BYU projects, Mr. Walid Mourad, to serve as HMML's Field Director for the Middle East Region. Meanwhile, HMML had signed agreements with the two major Armenian libraries in Lebanon, the Catholicosate of the Great House of Cilicia at Antelias, and the Armenian Catholic Clergy Institute at Bzommar. Together, these brought copies of some 2150 Armenian manuscripts to HMML, joining the 1200 microfilmed manuscripts from the Mechitarist Congregation Library in Vienna, photographed in HMML's early years of work in Austria.

Projects multiplied in Lebanon, with more Antiochian Orthodox libraries joining the Balamand effort, including several in the Diocese of Mount Lebanon, thanks to Dr. Slim and Bishop George Khodr. The counterpart Byzantine-rite Melkite Greek-Catholic Chouerite and Aleppan Basilian monastic communities followed, with their libraries at Khonshara and Sarba (Deir ash-Shir) adding almost 2300 Christian Arabic manuscripts to the total. The Lebanese Maronite Missionary Order in Jounieh contributed 540 Syriac, Garshuni, and Arabic manuscripts in the early years. In 2009 the quite varied collection from the Protestant Near East School of Theology was digitized, with important Islamic as well as Christian materials. More recently, Greek-Catholic collections of the Paulist Fathers in Harissa and Chouerite Basilian Nuns in Zouk, and the Maronite Sisters of John the Baptist in Hrash have helped to bring the total number of manuscripts digitized in Lebanon to more than 10,300. Included in this total are the manuscripts from Notre Dame University, which were re-photographed in full color, having been previously digitized in black and white.

Turkey. Turkey, home to remnant Armenian and Syriac-tradition Christian communities, was a major priority for HMML's new outreach.

In June 2004, Columba Stewart visited the Armenian Patriarch of Istanbul, His Beatitude Mesrob Mutafyan, who immediately saw the importance of the project and signed a letter of intent, which was followed up within a few months by a contract for a project that would begin in March 2005. In addition to its own collection, the Patriarchate has several libraries rescued from churches near Istanbul, representing all that could be rescued during the horrors of the 1915 Genocide. Almost 800 manuscripts were digitized, and have now been cataloged by Dr. Edward Mathews.

In late 2004 an agreement was reached with the Syriac Orthodox Metropolitan of Mardin, Mor Philoxenos Saliba Özmen, with the blessing of Patriarch Mar Zakka I Iwas, to digitize the manuscripts at the Church of the Forty Martyrs in Mardin, which held the major part of the historic library of the monastery of Mor Hananyo (also known as Deyrulzaferan, “the Saffron Monastery”) located outside of the city. The collection had been visited by Arthur Vööbus and Jules Leroy in the 1960s, and Vööbus had published some of its important texts, but for the most part it remained unknown and difficult to access. Thanks to the efforts of Dr. Abdul Massih Saadi, a Syriac Orthodox *malfono* originally from Aleppo, the negotiations proved successful, and work began in Mardin in May 2005. The collection of almost 1200 manuscripts, joined to the 250 now at Deyr Ulzaferan, is one of the most important Syriac Orthodox Collections still remaining.

Work in southeast Turkey would expand in 2007 to the Monastery of Mor Gabriel, east of Midyat, thanks to the support of Mor Timotheos Samuel Aktaş, Metropolitan of the Tur Abdin and abbot of the monastery, and in 2008 west to Diyarbakir, where a virtually unknown library of Syriac manuscripts was kept at the Church of Meryem Ana. One of the most exciting discoveries was the actual location of the Chaldean Catholic collections of Diyarbakir and Mardin, previously thought to have been taken to Iraq sometime after William Macomber saw the combined collections in Mardin in 1969.⁵ During HMML’s first mission to Iraq in 2009 it was revealed that the manuscripts had remained hidden in Mardin in the care of a Chaldean jeweler, who allowed HMML’s Iraqi Chaldean partners to digitize the collections in summer 2012. Building on that experience and the trust engendered among local custodians of manuscripts, the Iraqi team returned in summer 2013 to work in and around Midyat, just as the refugee crisis along the Turkish-Syrian border

⁵ Macomber W. F. New Finds of Syriac Manuscripts in the Middle East // XVII. Deutscher Orientalistentag 1968. Würzburg

Vortäge. Part II / ed. W. Voigt. Wiesbaden, 1969. S. 473–482, at 479–482.

was growing. The total digitized in Turkey, mostly Syriac, followed in magnitude by Armenian, Garshuni, Arabic, and Turkish, was almost 4000 manuscripts.

Syria. The early visits to Lebanon always included stops in Aleppo and Damascus to see church leaders. In 2006 those visits bore fruit with three major projects starting in Aleppo. The first was with the Melkite Greek-Catholics, including the manuscripts belonging to the Archbishopric and to the Fondation Georges et Mathilde Salem. Archbishop Jean Jeanbart was a strong supporter of the project and always a gracious host. The Fondation held the remaining half of the collection gathered by Paul Sbath (1887-1945), a Syriac Catholic priest from Aleppo, who had given the other half of his collection to the Vatican Library. Around the same time HMML began to digitize the manuscripts of the Syriac Catholics, thanks to the kind permission of Archbishop Denys Chaada. Shortly thereafter, the Syriac Orthodox Metropolitan of Aleppo, Mor Gregorios Yuhanna Ibrahim, opened his collection to digitization as well, including the unique complete copy of the Chronicle of the Syriac Orthodox patriarch Michael the Great in its original Syriac. Together these libraries contained 2200 manuscripts in Syriac and Arabic. The last project in Aleppo, completed in April 2012, was the small but important collection of Armenian manuscripts held at the Cathedral. The rich Maronite Catholic library in Aleppo preferred to do its own digitization. HMML was able to extend its work with Syriac Orthodox manuscripts to Homs, with its little-studied library of almost 500 manuscripts, and with Greek-Catholic manuscripts to Damascus, where the Patriarchal Library had 170 manuscripts.

The unexpected outbreak of civil war in Syria in 2011, in which Aleppo has been a highly-contested prize, and Homs has been the target of great destruction, has meant that HMML's digital surrogates provide the only access to the manuscripts for the time being. At the present time, HMML has been assured that all of these collections have been removed to safety, whether in Syria or in Lebanon. The human cost has been much higher. Mor Gregorios and his Antiochian Orthodox counterpart, Archbishop Boulos Yazigi, were kidnapped in April 2013 while returning to Syria from Turkey. They have not been heard from, or of, since their kidnapping. Two of the oldest and most important Christian communities in Aleppo have been without leadership ever since.

Iraq. Given that HMML's work in the Middle East began in the early days of the American-led invasion in 2003, Iraq was always in the

background of the work in Lebanon, Turkey, and Syria. The strong desire to help preserve manuscripts in Iraq was not enough: it took time to find the right partner and establish trust. Being an American-based organization was not a plus. The ties to Saint John's Abbey and the Benedictine tradition of learning and cultural transmission might soften the American edge, but in Iraq the situation was very complex. Thanks to introductions from Professors Amir Harrak in Toronto (a native of Mosul) and Herman Teule of Nijmegen, HMML established contact with Fr. Nageeb Michael, OP, a member of the Dominican Priory of Mosul. The Dominicans had established their priory in 1750, staffed first by Italian friars, then French, and ultimately fully Iraqi. Fr. Nageeb had been digitizing manuscripts on his own since the 1990s and was eager to establish a partnership with an external organization that could provide technical support, data archiving, and service to scholars seeking access to the photographs.

In February 2009, Fr. Columba, Walid Mourad, and HMML partner Fr. Joseph Moukarzel, OLM, the director of the library at the Université Saint-Esprit in Kaslik, Lebanon, left Mor Gabriel Monastery in southeast Turkey for the Iraqi border crossing at Silopi. After passing the first night in Dohuk, they met up with Fr. Nageeb and accompanied him to Zakho, staying with the Chaldean Catholic bishop, the late Joseph Harboli. It was there they learned about the status of the Chaldean collections in Mardin. The next day they continued on to Alqosh, home of the Rabban Hormizd Monastery and the more recent Monastery of Notre Dame des Semences, and from there to the Christian village of Qaraqosh. From Qaraqosh they visited Mar Mattai Monastery north of Mosul, and then continued on to Ankawa, a Christian suburb of the Kurdish capital, Erbil. Out of this initial visit grew a formal relationship with Fr. Nageeb and his Centre Numérique des Manuscrits Orientaux (CNMO). Since 2009, HMML has been able to provide equipment, funding, and support services to CNMO, and has partnered with them on cataloging and providing online access to the manuscript images. As noted above, the technicians from CNMO digitized the Chaldean manuscripts of Diyarbakir and Mardin in Turkey, as well as those in Midyat and environs. This fruitful partnership has provided digital copies of more than 4700 manuscripts in Iraq, as well as almost 900 in southeast Turkey.

The security situation in Iraq has deteriorated dramatically since HMML's involvement began 2009. At that time the Dominicans had already relocated their community and most of their library to Qaraqosh because of kidnapping threats in Mosul. In Qaraqosh Fr. Nageeb built up his Center and employed several young Iraqis in the work. At the end of June 2014,

ISIS captured Mosul, and then in August suddenly advanced on Qaraqosh and other Christian and Yazidi villages of the Nineveh plain. The Kurdish Peshmerga defenders withdrew, and the inhabitants had only a few hours in which to gather family and treasured possessions and then flee to Erbil. Sensing the fragile security situation, Fr. Nageeb had already evacuated the archives and rare books of the Dominican Library to Ankawa. Others were not so prescient. The many libraries digitized in and around Mosul are presumed destroyed. Some in Qaraqosh and other villages were also lost, while others are reported to have been hidden with no further information about their current status.

Jerusalem. HMML began digitizing the Syriac, Arabic, and Garshuni manuscripts of Saint Mark's Syriac Orthodox Monastery in January 2011.⁶ Some of the oldest manuscripts of the library had been sent to the Patriarchate in Damascus for safekeeping but many valuable manuscripts remained, including the 7th/8th century manuscript containing the *Book of Steps* and the *Askētikon* of Isaiah of Scetis (SMMJ 180) and a 9th century collection of writings by the Syriac Orthodox Patriarch Quriacos of Tagrit written within or close to his lifetime (SMMJ 129). The initial estimate of the size of the collection proved to be significantly lower than the final total of 476 digitized manuscripts.

Since the completion of work at Saint Mark's Monastery efforts have been focused on libraries belonging to renowned Muslim families of Jerusalem: the Al-Budeiry Family Library (1150 mss), the Al-Khalid-diyah Library (1263 mss), the Dar Issaf Nashashibi Library of the Hussein family (294 mss), and the largely Sufi texts of the Sheikh Abdul Aziz al-Bukhari Library (50 mss). With the exception of the Dar Issaf Nashashibi Library, all of these collections are in the Old City very close to the Haram al-Sharif. They have seen the loss of many of their patrons because of the closure of Jerusalem to most visitors from the West Bank. Digitization will provide access to these collections for audiences both near and far. With these projects, HMML is gradually building a virtual representation of the manuscript culture of the Old City.⁷ HMML con-

⁶ A portion of the collection (37 manuscripts) was microfilmed in the 1980s by Brigham Young University under the direction of S. Kent Brown. See: *Macomber W. F. Preliminary Inventory: Microfilmed Manuscripts of St. Mark's Convent, Jerusalem. Provo, UT, 1990.*

⁷ Note that the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts at the National Library

of Israel in Jerusalem holds photographs of more than 90 % of known Hebrew manuscripts. This extraordinary undertaking, begun in 1950, has resulted in almost 100 000 microfilms of complete and partial codices from around the world, a collection of photographed manuscript material second in size only to HMML's holdings.

tinues to discuss possible projects with other Christian communities in Jerusalem.

Egypt. In February 2015, HMML established a studio at Deir Abu Maqar in the Wadi al-Natrun, ancient Scetis. Despite many losses over the centuries, the monastery has 550 manuscripts dating from the 14th–20th centuries, as well as fragments of much earlier manuscripts in the form of loose folios or binding materials.⁸ The collection contains Coptic, bilingual Coptic-Arabic, and a few 19th century Ge'ez and Greek manuscripts. The project, still in its preliminary stages, is HMML's first focused on Coptic-tradition manuscripts. HMML is currently discussing other work in Egypt.

India. In 2007, HMML was introduced to the pioneering efforts of Prof. István Perczel of the Central European University, Budapest and his Indian colleague, Fr. Ignatius Payyappilly, to digitize libraries and archives in Kerala, southwest India. This region has an ancient indigenous Christian community that traces its heritage back to the missionary efforts of the St. Thomas the Apostle. There is no doubt that the Syriac tradition of Kerala Christianity is ancient, pre-dating the arrival of Portuguese missionaries by many centuries. Its roots were in Mesopotamia, brought to the Malabar coast along the trade routes across the Arabian Sea.

HMML's involvement enabled the local project, the Association for the Preservation of the St. Thomas Christian Heritage (APSTCH), to upgrade cameras and computers and undertake a broader effort to preserve the manuscripts of the many churches belonging to the St. Thomas tradition. Support for the involvement of Dr. Perczel came from the Oriental Institute of the Eberhard Karls Universität Tübingen with the help of the Deutsche Forschungsgemeinschaft. The project has resulted in the digitization of almost 1000 manuscript codices in Syriac, Malayalam, and Malayalam Garshuni as well as tens of thousands of palm-leaf archival materials written in a variety of local languages. Study of the latter has just begun, and will reveal the nature and depth of interactions among the Hindus, Christians, Muslims, and Jews of Kerala. Among the notable collections is that of the Chaldean Syrian Church (Assyrian Church of the East) in Thrissur (130 mss), including the oldest known manuscript of the *Nomocanon* of 'Abdisho

⁸ See the handlists by Ugo Zanetti: *Les manuscrits de Dair Abû Maqâr: inventaire*, *Cahiers d'Orientalisme* 11 (Genève, 1986) and

"Supplément à l'inventaire des manuscrits de Saint-Macaire" // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*. 2006. N 45. P. 153–195.

(d. 1318), perhaps written in Mosul and dated 1291, thus within the author's lifetime.⁹ The Konat Family Library in Pampakuda (451 mss), similarly contains manuscripts of Mesopotamian origin representative of the West Syriac tradition. The hope is to develop a better understanding of the intellectual life of the St. Thomas Christians, and to glean clues about the texts they used before the arrival of the Portuguese in 1498. The devastating impact of their effort to conform local Christians to Latin Catholic doctrines and practices culminated in the burning of manuscripts after the Synod of Diamper in 1599, with very few older remnants.

Eastern Christian Manuscripts in Europe: Ukraine, Hungary, and Romania

HMML began its work in Europe in the 1960s, and has continued to develop projects in regions that lack resources to do their own digitization. The largest project was in L'viv, western Ukraine, which began in December 2007. The two collections digitized were those of the L'viv National Vasyl Stefanyk Scientific Library of Ukraine (842 manuscripts, mostly Slavonic with some Latin and Greek) and the L'viv Historical Museum (165 manuscripts, almost all Slavonic).

This work was complemented by the digitization of the Serbian Orthodox library at Szentendre in Hungary, a project led by Prof. István Perczel of the Central European University in Budapest. The collection includes 150 Slavonic manuscripts and 35 in Greek. In Romania, HMML digitized the manuscripts of the Museum of Romanian Literature in Iași, with 150 manuscripts in Romanian (using the Cyrillic alphabet as customary before the 1860s), Slavonic, and Greek. None of these collections is well known to outside scholars.

HMML is currently in conversation with potential project partners elsewhere in eastern Europe and hopes to augment its holdings of Slavonic manuscripts in coming years.

HMML's New Digital Platforms: Access to the Digitized Manuscripts

Since the transition to digital technology in 2003, HMML has been committed to sharing the new collections as widely as possible. Limitations of resources, evolving technology, and the need for qualified catalogers have provided challenges along the way. HMML's online catalog,

⁹ See The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: a facsimile edition of MS 64 from the collection of the Church of the East in Trissur,

2nd ed., Syriac manuscripts from Malabar 1 / ed. by I. Perczel. Piscataway, NJ, 2009.

OLIVER, was adapted to incorporate native script fields for non-western manuscripts, and an image database, *Vivarium*, was launched to provide free access to sample images from each digitized manuscript. Complete manuscripts could be consulted onsite, or scholars could order copies of manuscripts on CD. In 2011, HMML began to provide on-demand no-cost online access for up to three manuscripts at a time using password-protected galleries on *Vivarium*.

A completely new platform, *vHMML* (virtual HMML), was launched in October 2015 with resources for paleography and manuscript studies. The next phase was the debut of the *vHMML* Reading Room in summer 2016, which features a reimagined catalog database and the Mirador IIIF-compliant image viewer. The catalog database is designed to handle the different requirements of manuscript codices, archival documents, and scarce printed materials. It enforces standardized author and title forms, provides a permanent URL for each record, and incorporates VIAF and LC authority links. The searching functions are intuitive and range from keyword to highly faceted searches. Existing cataloging in OLIVER is being revised and migrated to the new system collection by collection, matched to the image sets for access to complete manuscripts. Because most of the items in *vHMML* Reading Room are from other libraries, users are required to agree to terms of use that reserve publication and commercial rights to the owners. Access to cataloging is open to anyone with web access, but viewing most of the images requires one-time, no-cost, registration. Some owners have permitted downloading of their images, most have not. Because the image viewer is sophisticated and the images are of high quality, the online viewing experience is such that most users will find it more than adequate for their needs. *vHMML* Reading Room incorporates tools for user-submitted metadata, and has been designed to support the inclusion of minimally-cataloged collections so that users do not have to wait until full cataloging is completed to have access. Over the next three years all of HMML's existing digital collections – more than 50 000 digitized manuscripts as well as scanned microfilms – will become available in *vHMML* Reading Room.

Hill Museum & Manuscript Library

Eastern Christian and Islamic Collections Status as of July 2016

* = in progress		
Syriac Tradition Manuscripts (may include Garshuni and some Arabic manuscripts)		
India	(with the Association for the Preservation of the Saint Thomas Christian Heritage; may include Malayalam)	
Bangalore	Dharmaram College	68
Ernakulam	Syro-Malabar Major Archbishopric	55
Kottayam	Saint Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI)	51
	Mar Thoma Seminary	36
Mannanam	Monastery of Saint Joseph	113
Pampakuda	Konat Collection	244
Piramadam	Gethsame Dayro	36
Thrissur	Chaldean Syrian Church (Assyrian Church of the East)	130
Trivandrum	Syro-Malankara Major Archbishopric	41
Iraq	(with the Centre Numérique des Manuscrits Orientaux)	
Alqosh	Chaldean Diocese	145

Ankawa	Bishop Jacques Isac	48
	Pontifical Babel College Library	89
	Museum of Syrian Heritage	26
	Chaldean Sisters Daughters of Maris	46
Baghdad	Chaldean Patriarchate	500
	Syrian Catholic Archdiocese	132
	Dominican Fathers	2
	Saint Peter Seminary for Chaldean Patriarchate in Iraq	6
Baqofa	Saint George Chaldean Church	7
Bartelli	Saint George Syrian Catholic Church	84
Batnaya	Chaldean Church	56
Dawdia	Eglise Mar Youhanna Al-Mamdane	2
Duhok	Chaldean Diocese	32
Erbil	Chaldean Archdiocese	176
Kirkuk	Chaldean Archdiocese	137
Komani	Eglise Mar Qyriacos	3
Mangesh	Mar Gorges Chaldean Church	16
Mosul	Syrian Orthodox Archdiocese	299
	Dominican Friars	775
	Mar Behnam Monastery	529
	Chaldean Archdiocese	93
	Congregation of the Daughters of the Sacred Heart	93
Qaraqosh	Syrian Catholic Diocese	135
	Eglise Mar Yaqub	4
	Eglise Mar Yuhana Al-Mamdane	18
	Mar Sarkis and Bakhos Syrian Orthodox Church	81
	Saint Ephrem Institute	5

Tell Kaif	Qalb Al-Aqdas Chaldean Church of Tell-kaif	227
Tellesqof	Saint George Chaldean Church	59
Zakho	Chaldean Archdiocese	76
	Virgin Mary Syrian Catholic Church	2
Various	Private libraries in Alqosh, Baghdad, Kanda-Kossa, Karmless, Mosul, Qaraqosh, Tellesqof	141
Jerusalem		
Old City	Saint Mark's Monastery	476
Lebanon		
Beirut	Université Saint-Joseph	58
Hrash	Sisters of Saint John the Baptist	200
Jounieh	Lebanese Maronite Missionary Order	541
Kaslik	Lebanese Maronite Order	1185
Louaize	Notre Dame University	500
Syria		
Aleppo	Syriac Orthodox Archdiocese (Urfa Collection)	250
	Syriac Orthodox Archdiocese (Saint Ephrem Collection)	152
	Syriac Catholic Archdiocese (see below for Arabic)	190
Homs	Syriac Orthodox Archdiocese (includes Sadad, etc.)	465
Turkey		
Ain Wardo	Mor Hadbshabo Church	54
Diyarbakir	Meryem Ana Syriac Orthodox Church	355

Enhil	Churches	84
Mardin	Chaldean Cathedral (Diyarbakir + Mardin collections)	588
	Church of the Forty Martyrs	1150
	Monastery of Deir Ulzaferan	266
Midyat	Monastery of Mor Gabriel and villages of Tur 'Abdin	320
	Midyat churches	275
Christian Arabic Manuscripts		
Lebanon		
Al-Harf	Monastery of Saint George	17
Balamand	Our Lady of Balamand Monastery	210
	Institute for Antiochian Orthodox Heritage	41
Beirut	Near East School of Theology	293
	Université Saint-Joseph (includes Islamic manuscripts)	1895*
Brommana	Church of the Prophet Isaiah	15
Brommana	Orthodox Archbishopric of Mt. Lebanon	9
Bzommar	Clergy Institute of Bzommar (Arabic collection)	250
Gharzouz	Church of the Theotokos	7
Hamatoura	Monastery of Our Lady	47
Harissa	Paulist Order	300
Jounieh	Aleppan Basilian Order	1358
Khonchara	Chouerite Basilian Order	930
Kosba	Monastery of Saint Dimitri/Church of SS. Sergius and Bacchus	15

Mhaidseh	Church of the Theotokos	12
Monsef	Church of SS. Sergius and Bacchus	28
Shwayya	Monastery of Saint Elias	63
Zouk	Basilian Chouerite Nuns	250*
Syria		
Aleppo	Greek-Catholic Archdiocese, Archbishopric Collection	428
	Greek-Catholic Archdiocese, Sbath/Salem Collection	550
	Syriac Catholic Archdiocese	628
Damascus	Greek-Catholic Patriarchate	170
Homs	Saint George Al-Hmayra Monastery	46
	Saint Elia Antiochian Orthodox Church	42
	Antiochian Orthodox Bishopric	53
Armenian Manuscripts		
Austria		
Vienna	Mechitarist Fathers (microfilm)	1200
Iraq		
Baghdad	Armenian Orthodox Diocese of Baghdad	15
Lebanon		
Antelias	Catholicosate of Cilicia	242
Bzommar	Clergy Institute of Bzommar (Bzommar, Antonine, and New collections)	1890

Syria		
Aleppo	Armenian Orthodox Diocese	220
Turkey		
Istanbul	Armenian Patriarchate	786
Coptic Tradition Manuscripts (may include Arabic manuscripts)		
Egypt		
Wadi Natrun	Deir Abu Maqar	550*
Ethiopic Manuscripts (may include Amharic manuscripts)		
Ethiopia	EMML project (microfilm)	8000
	Gunda Gunde Monastery (with Gervers and Witakowska)	219
	Aba Garima Monastery (Gospels project)	2
	Institute of Ethiopian Studies (with EMIP)	1450
Slavonic Manuscripts		
Hungary		
Szentendre	Serbian Orthodox Archdiocese	150

Ukraine		
L'viv	Vasili Stefanyk Library, L'viv, Ukraine	842
	L'viv Historical Museum	160
Islamic Manuscripts		
Ethiopia		
Harar	Sherif Harar City Museum	800*
Jerusalem		
Old City	Al-Budeiry Family Library	1150
Old City	Al-Khalidiyya Library	1263*
Old City	Sheikh Abdul Aziz Al-Bukhari Library	50*
East Jerusalem	Dar Issaf Nashashibi Library	294
Lebanon		
Beirut	Bibliothèque Orientale, Université Saint-Joseph	see above
	Near East School of Theology	see above
Mali	(with SAVAMA-DCI; literary and archival documents)	
Timbuktu	Mamma Haidara Library	20 628*
	Abu Bakr Bin Said Library	7000

Alessandro Mengozzi (Torino),
Danilo Pastore* (Torino)

The Late East-Syriac Genre of the Turgāmā: Forms, Function, Vitality in the Liturgy

A Turgāmā (pl. Turgāmē) is a hymn that the East Syrians sing at Mass, immediately after the Alleluia, to introduce the proclamation of the Gospel. It has been compared with the Greek Prokeimenon¹ or the Latin Gradual². However, in the Greek Orthodox liturgy, the Prokeimenon is a responsorial canticle or refrain that follows the Trisagion and precedes the reading of the Epistle, whereas in the Tridentine Mass the Gradual is sung after the Epistle and before the Alleluia.

Even though it is typical of the East Syriac rite, the Turgāmā is probably best compared to the Latin Sequence (Baumstark 1922. S. 303) that used to come between the second and third sections or after the singing of the Alleluia: *Sequentia dicitur ante ultimum Alleluia vel post tractum*.³ As will be argued, there seems to be some similarity in the origin of the terms Turgāmā and Sequence and likewise in the history of these genres. They were organized in corpora of late medieval texts, which grew up to the 16th century and then experienced obsolescence and revival.

By the time of the Council of Trent there were Sequences for many feasts in the liturgical calendar, exactly like the Turgāmē for the various feasts of the East Syriac liturgy preserved in the manuscript collections described here below. In the Missal of Pius V (1570) the number of Sequences

* Danilo Pastore is the author of the musical transcriptions and suggested the technical comments on melodies and performances. As a talented artist and excellent student he contributed competently and enthusiastically to the preparation of the present paper. A previous shorter version was read at the Seventh North American Syriac Symposium, held June 21–24, 2015 at The Catholic University of America, Washington, D. C.

¹ See, e.g., en.wikipedia.org/wiki/East_Syrian_Rite.

² See the editor in Badger (1852: vol. 2, 423, n. 6): “Answering therefore to the Roman Gradual, or nearly so”.

³ *Rubricæ Generales Missalis Romani* (1960: n. 470). Like the Turgāmā, the Latin Sequence has always been sung before the Gospel. The 2002 edition of the General Instruction of the Roman Missal, however, reversed the order and placed the Sequence before the Alleluia (see [en.wikipedia.org/wiki/Sequence_\(musical_form\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Sequence_(musical_form))).

was reduced to four 11th – to 13th-century texts for Easter, Pentecost, Corpus Christi, All Souls and in Masses for the Dead. In the 18th century, the 13th-century *Stabat Mater* was added for Our Lady of Sorrows.

As a preliminary step towards the critical edition of the Turgāmē preserved in the *Book of Khamis*, the present paper aims at describing the history and forms of this liturgical genre and clarifying its function in the East-Syriac liturgy, with special attention to its vitality in the Eucharistic celebrations of the Church of the East today.

The Turgāmē by Khamis and the Book of Turgāmē

In East-Syriac literature, two collections of Turgāmē are known and are linked to the names of two of the most celebrated authors of the so-called Syriac Renaissance: Khamis bar Qardaḥe (end 13th century) and ‘Abdisho’ bar Brikha (d. 1318). A section of the *Book of Khamis* (BKh)⁴ preserves 22 Turgāmē that are regularly copied in early (14th century) as well as late (19th–20th centuries) manuscripts.

In Baghdad in 1968 the deacon Giwargis d-Bet Benjamin of Ashita⁵ published a collection of Turgāmē that includes 36 hymns, the majority of which are attributed to ‘Abdisho’ bar Brikha.⁶ The 1968 printed edition reflects the *Book of Turgāmē* (BT)⁷ as preserved in a number of manuscripts dating from the 16th to 19th centuries (Baumstark 1922. S. 325, n. 4). Hymns by later authors are added to a core of 33 Turgāmē by ‘Abdisho’ in the 18th-century manuscripts that I was able to consult (mss. 11 and 23 of the Archbishopric of the Church of the East, Baghdad). In the printed edition two hymns are included that are not attributed to ‘Abdisho’: the Turgāmā

⁴ A sketch of the structure and history of the Book of Khamis can be found in Mengozzi (2014 and 2015). A number of recent articles by Pritula (2012, 2013a, 2013b, 2014a, 2014b) have shown the originality and importance of Khamis bar Qardaḥe in the context of the so-called “Syriac Renaissance”. In the present paper, citations of the *Book of Khamis* (BKh) refer to the page numbers of the Iraqi edition by Ḥoshabba (2002). A number of manuscripts catalogued at the Hill Museum & Manuscript Library (www.hmml.org) contains collections of Turgāmē attributed to Khamis and ‘Abdisho’: Chaldean Cathedral of Mardin 425 (1569), 415 (1578), 429 (1571), 400 (17th cent.), Collegeville 44 (1615), Chaldean Cathedral of Mardin 473 (1721), Archdiocese Chaldean of Erbil 58 and 59 (both 1770), Archdiocese Chaldean of Zakho (1879).

⁵ Assyrian author and teacher, Giwargis Benjamin moved from the Middle East to Chicago in 1975 (Shoumanov 2001. P. 82).

⁶ Childers (2011). Younansardaroud (2012) examines various instances of lexical innovation and creativity used by ‘Abdisho’ bar Brikha in his *Paradise of Eden* to revitalize Classical Syriac and demonstrate its richness and versatility as a poetic language. For the place of ‘Abdisho’ in the so-called Syriac Renaissance, see Younansardaroud (2006, 2010), Teule (2013); on his attitude towards Christian orthodoxy, see Rassi (forthcoming).

⁷ Citations of the *Book of Turgāmē* (BT) refer to the page numbers of the Baghdad edition by Benjamin (1968). I wish to express my gratitude to Fabrizio A. Pennacchietti for putting at my disposal his copy of this book. Books never migrate casually and they always carry traces of ideas and feelings. Malick (2009. P. 231) and Murre-van den Berg (2015) refer to the collection of 40 hymns, published by Daniel Benjamin (1996) in Chicago.

for the Commemoration of St. Thomas the Apostle by Giwargis of Alqosh (d. 1700?; see Macuch 1976. S. 49) and for the Commemoration of St. Cyriacus by ‘Abdisho‘ of Gazarthā (d. 1567; Teule 2011).⁸ In the manuscripts and in the printed edition, the Turgāmē for the Third and Fourth Sundays in Lent are found in the BKh collection too and are correctly attributed to Khamis bar Qardaḥe in the rubrics of BT. In other words, the two collections overlap in the hymns to be sung on those Sundays.

In BKh, the Turgāmē consist of a series of dodecasyllables, combined in a variety of stanzaic and rhyming patterns. Lines are usually grouped in verses of two lines (couplets), the first of which begins with one of the letters of the Syriac alphabet. The alphabetic acrostic is complete in 5 of the Turgāmē attributed to Khamis, whereas in other six Turgāmē, the acrostic only runs up to *lāmaq*, *mim*, *nun* or ‘*ayn*. In the Turgāmā for the First Sunday in Lent the alphabetic acrostic is complete, but every single line begins with a different letter. 14 hymns are monorhyme, i.e. all the lines have the very same end rhyme, as in the Persian *ghazal*. 6 hymns are structured in couplets of rhyming lines, 2 hymns in quatrains of rhyming lines. In 10 hymns, the lines can be further divided into three rhyming feet of four syllables, as can be seen in the first three couplets of the first Turgāmā for Christmas:

ܐܠܗܐ ܕܒܝܪܝܝܐ	ܬܕܥܐ ܦܠܝܬܝܐ	ܬܡܚܬ ܕܗܘܐ
ܫܡܥܐ ܥܡܝܐ	ܡܠܝܬܐ ܥܠܝܐ	ܠܩܕܫܐ ܡܠܝܬܐ
ܬܠܝܬܐ ܝܬܐ	ܦܥܡܥܐ ܫܡܥܐ	ܠܩܕܫܐ ܥܡܝܐ
ܕܡܠܟܐ ܫܡܥܐ	ܦܥܡܥܐ ܕܬܐ	ܠܩܕܫܐ ܥܡܝܐ
ܠܟܕܐ ܫܡܥܐ	ܦܥܡܥܐ ܕܡܠܟܐ	ܠܩܕܫܐ ܥܡܝܐ
ܠܟܕܐ ܫܡܥܐ	ܦܥܡܥܐ ܕܡܠܟܐ	ܠܩܕܫܐ ܥܡܝܐ

ālap Oh you who were born in spirit and made shrines of the Spirit,
be ready and docile to listen to the Gospel of Christ!

bēt With ears of the heart listen to the story full of glory
whose word gives great blessing to the son of dust.

gāmal His symbol is perfect, his sign wonderful and full of splendor,
his treasure rich, his strength comely and bestowed with fervor.⁹

⁸ For an excellent description of BT, based on the manuscripts and the Chicago printed edition (Benjamin 1996), see now Murre-van den Berg (2015. P. 172–176), where attention is also given to the use of Greek words in Turgāmē by Israel of Alqosh (early 17th century).

⁹ Text edition and English translation by Mengozzi (2015. P. 440–441).

This sophisticated pattern of internal rhyming does not occur in BT, where almost all the texts are monorhyme. They begin with the vocative formula *o da-mhaymnin b-* “O you who believe in...”¹⁰ and have a complete alphabetic acrostic. Except in the Turgāmā by Khamis for the Third Sunday of Lent, in which each line begins with a new letter, the first line of each couplet begins with a letter of the Syriac alphabet. The letter by which a line or a couplet begins is conveniently written in red ink in the margin of the printed edition, in the margin or within the text in some manuscripts (fig. 1).

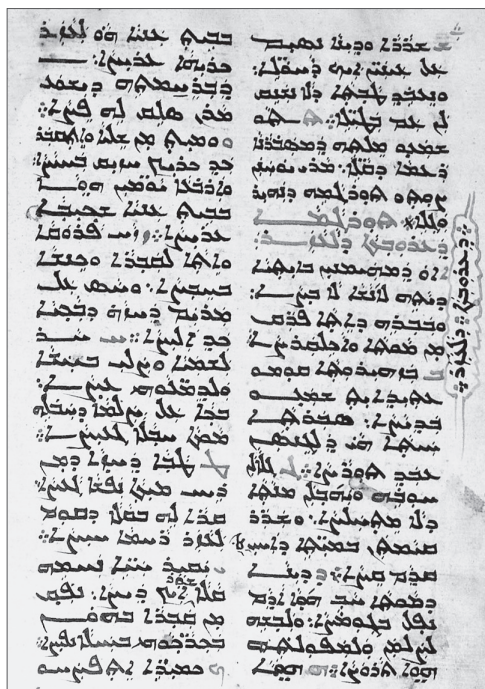


Fig. 1

Ms. 23 (1767) of the Archbishopric of the Church of the East of Baghdad, p. 28

The alphabetic acrostic is not complete only in the Turgāmā for the Fourth Sunday in Lent (up to *lāmad*), which is by Khamis, and in the Turgāmē that precede the reading of the Gospel (up to *kap*) and of the Epistle (up to *yud*) on ordinary days. The Turgāmā for the Gospel on or-

¹⁰ The two Turgāmē by Khamis bar Qardaḥ included in the *Book of Turgāmē* and the Turgāmē before the reading of the Epistle

(lit. the Šliḥa “the Apostle”) and the Gospel on ordinary days begin with other formulae.

dinary days (*la-qdām ewangelyon d-kull yom* “for before the Gospel of any day”) is exceptional also in that it is not monorhyme, but structured in rhyming couplets. The other 4 hymns that are not monorhyme (for the Commemoration of St. Mary and of St. John the Baptist, Great Saturday, and for the Second Sunday of Dedication) are also structured in rhyming couplets, but in these texts the end rhyme, i.e. the last syllable of both lines of a couplet, begins with the same consonant with which the couplet begins. The alphabetic acrostic is thus doubly echoed in the end rhyme, in a ring composition which is probably easier to appreciate visually, in the written text (fig. 2), than acoustically, when the hymn is performed.

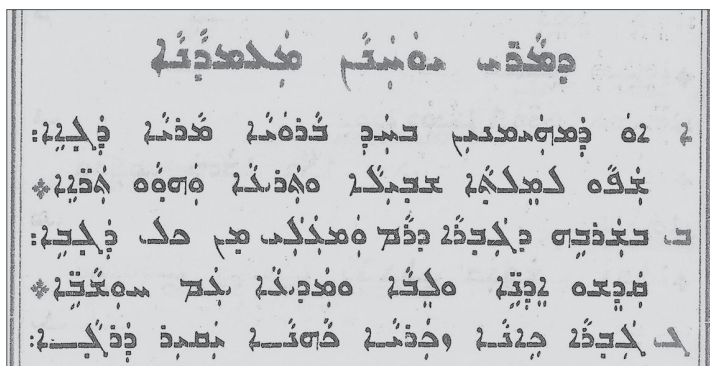


Fig. 2

Printed edition of the Book of Turgāmē. Baghdad, 1968. P. 8

[Turgāmā for the Commemoration] of St. John the Baptist

ālap O you who believe in one Creator, joyful Lord,
make road and door clear for the Word and be masters!

bēt Through the story of the man who is lofty and exalted
more than any chosen thing,
sanctify ears, heart and the mind with its thoughts!

gāmal Zakaria, an upright man, a priest of honorable rank,
heard in the Temple Gabriel’s pleasant voice. ... (BT 8)

ܐܗ ܡܬܬܠܡܐ ܬܬܝܢ ܡܢ ܦܝ ܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ
ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ

Come, hear now from the mouth of Matthew, who proclaims aloud,
with audible words, their victorious deeds [of Peter and Paul]
to those who partake of the mystery! (BT 12)

ܐܗ ܡܬܬܠܡܐ ܬܬܝܢ ܡܢ ܦܝ ܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ
ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ

Give ear to Matthew the theologian, who was scribe for the mystery,
and listen faithfully to the Gospel! (BT 17)

ܐܗ ܡܬܬܠܡܐ ܬܬܝܢ ܡܢ ܦܝ ܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ
ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ

Let us listen to the Gospel that Matthew proclaims
and not be blamed! (BT 22)

The Turgāmā for the Gospel on ordinary days¹¹ ends with a couplet, in
which a metrical slot must be filled with the name of the evangelist (fig. 3):

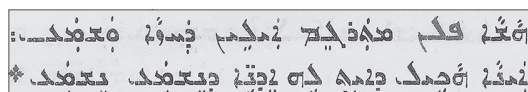


Fig. 3

Printed edition of the Book of Turgāmē. Baghdad, 1968. P. 78

Now N. [lit. ‘So and So’, printed in red] will interpret
the things he saw and heard.

Therefore, who has ears to hear, let him hear! (BT 78)

The adverb *hāšā* “now” signals on the textual level the presence of the
evangelist, who repeats in the liturgy his “interpretation” of what he wit-
nessed during Jesus’ lifetime. The semantic scope of the verb *targem* nar-
rows from the original common meanings “to interpret” and “translate” to
apply to a more specific type of interpretation (*turgāmā*).

ܐܗ ܡܬܬܠܡܐ ܬܬܝܢ ܡܢ ܦܝ ܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ
ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ ܕܡܬܬܠܡܐ

¹¹ English translation can be found on-
line: e.g., [www.conservapedia.com/Gospel_](http://www.conservapedia.com/Gospel_reading_in_the_Church:_the_Turgama)
[reading_in_the_Church:_the_Turgama](http://www.liturgies.net/Liturgies/Other/Liturgy-OfTheAssyrianChurch.htm) and

www.liturgies.net/Liturgies/Other/Liturgy-OfTheAssyrianChurch.htm.

Hear again the word of the thundering-voiced evangelist
St. John! Listen to his clear and open interpretation! (BT 34)

ܐܘܬܪܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ
ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ

Listen again attentively to the words of Our Lord,
that Luke interpreted, when he wrote the mysteries of the Gospel! (BT 62)

ܐܘܬܪܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ ܕܡܬܬܝܢ

Listen to the Gospel that Luke the physician has interpreted! (BT 71)

The evangelists interpreted in written form what a reader proclaims now or the evangelist himself is evoked as an interpreter proclaiming the text for the congregation who attend the liturgy. Used with this second, actualizing or performative, connotation, the meaning of the verb *targem* comes close to the other technical verb *akhrez* “to proclaim”, also occurring in these formulae with one of the evangelists as its subject (see above).

It is probably in this specific use of the verb *targem* and its derivatives that we can find the etymology of *turgāmā* as the name of the late East-Syriac liturgical hymn that precedes the “interpretation”, viz. proclamation, of the Gospel at Mass. Similarly, the Latin Sequence (*sequentia*) is the hymn that precedes the formula *sequentia sancti evangelii secundum N.*, where “sequence” is understood as “continuation of reading” from a specific Gospel.

The Turgāmā is not the interpretation by a celebrant, preacher or commentator, but the hymn that introduces the reading of the Gospel as a faithful transcription (*turgāmā*) of Jesus’ words and deeds, “interpreted” by the evangelists at their time and now proclaimed in the liturgy. Assemani’s translation of the term Turgāmē as “interpretations, i.e. homilies” and his description of hymns by ‘Abdisho’ bar Brikha and ‘Abdisho’ of Gazarthā belonging to this genre as “recited to the people at the end of the Syriac liturgy” were misleading and wrong.

Interpretationes: id est, Homiliae, Quinque exstant in Cod. Syr. Amidensi XI. Tom. I. Bibliothecae nostrae pag. 583, quarum duae priores Abdjesu Gazartae tribui solent: in fine autem Liturgiae Syriacae ad populum recitari solent (Assemani 1726. P. 361, n. 1).

Baumstark (1922. S. 303) would seem to assume that the Turgāmē somewhat substituted the homily that had been lost in the East-Syriac Mass: “eine Art poetischen Ersatzes der verlorengegangenen Predigt”. In this connection, Malick (2009. P. 231) correctly observes:

It is sometimes said that these hymns originated as a replacement of a homily that was given before the reading of the Gospel. It is difficult to accept this explanation because the *Tūrgāme* are not specific enough to serve as true commentaries of individual readings.

On the basis of the specific liturgical function of the Turgāmā, Murre-van den Berg (2015. P. 172) suggests to translate the term as “exhortative anthem”.

Turgāmē in the Assyrian Church of the East

Unlike Assemani and Baumstark, mass media technology enables us today to watch video recordings of East-Syriac Masses, sitting comfortably in front of a pc, and thus appreciate the actual performance of a Turgāmā within the ceremony, “elaborate and full of symbolism” (Malick 2009. P. 231), that precedes the proclamation of the Gospel in the Church of the East. Even more significantly, we are now able to listen to the melodies to which the Turgāmē are sung.

During the first part of the East-Syriac Mass, including the readings from the Old and New Testament, celebrant and deacons in the sanctuary, as well as the whole congregation in the nave of the church, face the altar. Intoning the Alleluia, the celebrant lifts the book of Gospel and holds it up with the Cross of Blessing. Chanting the last Alleluia, he turns his face to the congregation and, still holding up Gospel and Cross, proceeds to the lectern, preceded by the thurifer and flanked by deacons who often bear candles.

The sanctuary represents heaven and the lectern on the *bema*, which was originally in the nave, represents earth. The action of taking the Gospel and the Cross and holding them up, singing Hallelujah; blessing the people and proceeding to the lectern for the reading represents the descent of Jesus from heaven to earth to bring the message of salvation to mankind (Malick 2009. P. 232).

It is precisely when the celebrant places the book on the lectern and opens it that the Turgāmā is intoned, then being usually chanted in alternating choirs by the congregation. Among the audio- and video-recordings published on YouTube, there is a standard melody to which the hymn is sung. Non-sense metrical fillers (*eynga*, *eynge*, *eyngo*, in synharmonism with the preceding vowels) are regularly inserted to mark the caesurae after the first four-syllable foot and at the end of the first line of a couplet.¹²

The most recorded text is the Turgāmā for the Gospel on ordinary days, composed in Modern Assyrian – the literary language based on the Modern Aramaic dialect of Urmi Christians – by His Holiness Mar

¹² Text and musical notation by Alexander (Shoora) Michelian can be found in Dinkha (1997. P. 5). On the use of non-sense supernu-

merary feet among East-Syrians and beyond, see Jeannin (1924. P. 31) and Mengozzi – Ricossa (2013. P. 59).

Dinkha IV, Catholicos Patriarch of the Church of the East from 1976 to his recent lamentable death (26 March 2015).¹³

ܡܠܝܬܐ ܕܬܡܝܕܐ ܕܝܫܘܥ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܬܡܝܕܐ ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.
 ܕܝܫܘܥ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ. ܡܪܝܡ ܡܪܝܡ.

Turgāmā before the Gospel on Ordinary Days

- ālap* We are believers in the Father and the Son and the Holy Spirit
 Jesus Christ in two natures and two *qnomē*
- bēt* The children of the East believed in Jesus Christ
 the Son of God Who clothed himself in a human body
- gāmal* The Apostles planted a spiritual garden in the city of Edessa
 The children of Assyria rushed and received baptism
- dālaṭ* O Christian cleanse your heart from every injustice
 Do penance and draw near to the compassionate Lord
- hē* O children of the Church let us engage in fast and prayer
 And ask the Lord to protect our Assyrian Nation
- wāw* Alas for the person who is distant from the love of Christ
 O children of the Church come near to God¹⁴

¹³ On the introduction of the vernacular in the liturgy of the Church of the East and Mar Dinkha IV as an author of hymns in the

modern language, see Malick (2009).

¹⁴ Text edition and translation by David Malick (2009).

Like the Classical Syriac Turgāmā for the Gospel on ordinary days, the modern hymn by Mar Dinkha IV begins with a Trinitarian formula. What follows, however, is a much stronger statement of East-Syriac pride, as far as theology, history and ethnicity are concerned. The second line contains a profession of faith in terms that are peculiar to the Church of the East. The East-Syrians are then reminded of the Eastern, Syriac and Assyrian roots of their faith.

An almost secular appeal to national identity shows up in the liturgical text in the form of a prayer for the protection of the Assyrian Nation. By chanting this Turgāmā before the Gospel, the faithful present themselves as Christians, true believers and Assyrians. In parallel with the introduction of the modern language into the liturgy, the Patriarch introduces communal identity as a crucial factor for an authentic reception of the Gospel, in a community dispersed in a global diaspora, far away from the fatherland. The revival of tradition demands links to be forged between the glorious past of Edessene Christianity and the modern concerns about Assyrian identity.¹⁵

This complicated and subtle cultural innovation – any tradition needs to be innovative to survive – is apparently successful, since the modern text by Mar Dinkha IV is by far the most popular Turgāmā on Youtube. For example, it is performed in a video entitled *Hymn Before the Gospel – Assyrian Church of the East*,¹⁶ in which scrolling slides give an English translation of the text,¹⁷ or in *Assyrian Church Holy Mass*, chanted by the priest Alan Barkho and the deacon Alan Oshana.¹⁸ The two soloists alternate in singing the couplets and can freely embellish on the standard melody:

The image displays three staves of musical notation for a hymn. Each staff is labeled 'Voice' or 'Vo.' and includes a treble clef and a key signature of one sharp (F#). The lyrics are written in Syriac and English below the notes.

Staff 1 (Voice):
 I - wa-kh m-hu-m-ne e - yn-ge ba - ba u- bro - na u-

Staff 2 (Vo.):
 ru-ḥa d-qud - ša a - yn-ga ba-t-re ky-a - ne ba-t-re q-no - me

Staff 3 (Vo.):
 b - išo mši - ḥa

¹⁵ On the emergence of a modern secular space in the East-Syriac intellectual milieu (19th-century Persia) and Assyrian Nationalism, see Becker (2015).

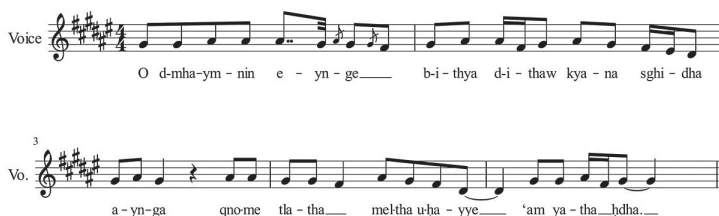
¹⁶ www.youtube.com/watch?v=MFfngTKD_U8 (June 2011).

¹⁷ The translation is drawn from Namato (2009).

¹⁸ www.youtube.com/watch?v=NpQSLGQ4pnw (September 2012).

The Modern Assyrian Turgāmā before the Gospel on ordinary days appears to be chanted in Assyrian churches all over the world – e.g., in Sydney, Australia¹⁹ – and sometimes it is preferred to the proper of the most solemn Christian feasts: e.g., it is sung on Easter Sunday in Los Angeles.²⁰ Christmas seems to have its own Turgāmā in the Modern language.²¹

Nevertheless, with the exception of the Turgāmā before the Epistle that has long been obsolete (Malick 2009. P. 231),²² in the actual liturgical practice of the Assyrian congregations, Classical Syriac Turgāmē are probably more frequently used than what the videos selected by the faithful to be posted on YouTube may suggest. A few traditional Turgāmē in the classical language can indeed be found among the video-recordings. For example, on the occasions of the Rogation of the Ninevites²³ and Friday of the Deceased,²⁴ celebrated by the Patriarch at the St. George Cathedral in Chicago, the Turgāmē proper of the feasts are sung in the classical language (BT 12–15 and 18–22) and to the standard melody, also used for the Modern Assyrian Turgāmā before the Gospel on ordinary days. In the Turgāmā before the Gospel on Wednesday of the Rogation of the Ninevites, at the St. George Cathedral, male choirs alternate in singing the couplets. Flourishes are possibly conventional and confined to certain segments of the melody, since the choral performance allows for less freedom of embellishment and helps keep a steady rhythm:



O you, who believe in the eternal Being, worshipped nature,
three *qnome*, Word and Life with one essence (BT 12-3)

¹⁹ In the Parish of Rabban Hormizd (www.youtube.com/watch?v=RUO6jKMG3zU, July 2014) or in the St. Mary church, on the occasion of the visit of the Patriarch Mar Dinkha IV (www.youtube.com/watch?v=XlgMQbdj-Li8, December 2012).

²⁰ www.youtube.com/watch?v=crmjaxb-Dh-E (April 2015).

²¹ See, e.g. in the St. Mary's Parish, Detroit (www.youtube.com/watch?v=hppltw1Pu-JM, December 2012) and at the St. George

Cathedral, Chicago (www.youtube.com/watch?v=5GZl4_iAric, January 2015).

²² An English translation of the Turgāmā before the Epistle can be found in Brightman (1896. P. 257). According to Brightman (1896. P. 590), all Turgāmē “are now disused”.

²³ www.youtube.com/watch?v=SAmgJ8Ad-1PY (September 2012).

²⁴ www.youtube.com/watch?v=VEuoash-CkKU (February 2012).

On April 4th 2014, the choir of the Church of Our Lady in Moscow sings the Turgāmā appropriate for Ascension day (BT 55–57, engl. transl. in Brightman 1896. P. 259–260) at the Mass celebrated by His Grace Mar Awa Royel, Bishop of California. The Russian Assyrian female choir sings the Classical Syriac text, accompanied by an organ. The choral performance and the accompanying organ allow for even less variation and embellishments.²⁵



ܐܘܢܝܢ ܕܡܗܝܡܢܝܢ ܝܥܢ ܓܝܬܝܐ ܒܡܪܝܐ ܝܬܝܐ ܐܠܬܗܘܪܝܐ ܫܐ
ܐܝܢܓܐ ܠܫܡܥܐ ܕܪܐܝܝܐ ܐܠܗܐ ܝܥܬܝܐ ܬܪܫܘܢ ܢܝܫܐ

O you, who believe in the Eternal Lord, Cause and Beginning,
pay attention to hear the divine mysteries! (BT 12-3)

Classical Syriac and Modern Aramaic Turgāmē

In the few decades that separate the floruit of Khamis bar Qardaḥe and ‘Abdisho’ bar Brikha, two prominent figures of late East-Syriac literature, we see the emergence of the liturgical genre of the Turgāmā and the coding of its formal characteristics, from the rich variety of experimental forms in the *Book of Khamis* towards the standard to which most texts of the *Book of Turgāmē* conform: monorhyme hymns, in which couplets are marked by a complete alphabetic acrostic. The collection of Turgāmē attributed to Khamis has been attested as a section of his *Book* since the 14th century, whereas the earliest manuscripts containing the *Book of Turgāmē* by ‘Abdisho’ bar Brikha and others date from the 16th century.

Both collections reflect modes and tastes of the late epoch in which the hymns were composed. The sophisticated rhyming patterns in particular show the influence of Arabo-Persian models in the poetic production of the so-called “Syriac Renaissance”.

In the East-Syriac liturgy, the Turgāmē fulfill the function of introducing the proclamation of the Gospel, immediately after the Alleluia. In the last

²⁵ www.youtube.com/watch?v=wboOzq7c-9No (May 2014).

lines, the Turgāmā usually refers to the evangelist as the author of the pericope that is read on a specific Sunday or feast and sometimes evokes him as the voice itself that proclaims the Gospel at the lectern. The term Turgāmā by which the genre is labelled would seem to stem from the use of the verbal root *targem* “to interpret” to indicate both what the evangelists did when they wrote their Gospels and what they do in the liturgy, when they are evoked so as to proclaim to the congregation their “interpretation” (*turgāmā*) of Jesus’ words and deeds.

Classical Syriac texts of the *Book of Turgāmē* are still in use in the liturgy of the Assyrian Church of the East. However, a cursory browsing on YouTube shows that the Turgāmā before the Gospel on ordinary days is a very popular hymn, composed in Modern Assyrian (literary Modern Aramaic of Urmia) by the late Patriarch Mar Dinkha IV. The text of this hymn is innovative not only because of the choice of the modern language – which is in line with the modernization of liturgy and hymnody promoted by the Patriarch, – but also because the traditional melody and meter of the classical Turgāmā are used there to convey modern themes such as Assyrian national identity, celebrated as firmly rooted in the Eastern tradition of Syriac Christianity.

References

Assemani 1726

Assemani J. S. Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. Vol. 3.1. Romae, 1726.

Badger 1852

Badger G. P. The Nestorians and their Rituals. London, 1852.

Baumstark 1922

Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922.

Becker 2015

Becker A. H. Revival and Awakening. American Evangelical Missionaries in Iran and the Origins of Assyrian Nationalism. Chicago, 2015.

Benjamin 1968

Turgāmē la-m‘aliyuṭ ēwangāliyon d-ḥaḏbšabbē wa-d-‘ēdē wa-d-dukrānē. da-‘biḏin l-mār ‘abdišo‘ miṭrāpoliṭā d-šobā wa-d-armānyā, ‘am mnāwātā d-tešmšātā d-‘)rāzē. d-bēm ‘am soḡyātā d-yāwmātā iḏi‘ē / ed. G. Benjamin. Baghdad, 1968.

Benjamin 1996

Kṭābā d-turgāmē w-rušmā d-ṭaksā da-mšammšānē wa-d-bim ‘am soḡyātā / ed. D. D. Benjamin. Chicago, 1996.

Brightman 1896

Brightman F. E. Liturgies, Eastern and Western. Vol. 1 : Eastern Liturgies. Oxford, 1896.

Childers 2011

Childers J. W. ‘Abdisho‘ bar Brikha. Ebedjesus (d. 1318) // *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* / eds. S. P. Brock et al. Piscataway, NJ, 2011. P. 3–4.

Dinkha 1997

Liturgy, Hymns & Songs of the Assyrian Church of the East / ed. S. Dinkha. Milpitas, CA, 1997.

Ḥoṣhabba 2002

Khāmis bar Qardaḥē, Mēmre w-mušḥāthā / ed. Sh. I. Ḥoṣhabba. Nuhadra, 2002.

Jeannin 1924

Jeannin J. Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes. 1. Introduction musicale. Paris, 1924.

Macuch 1976

Macuch R. Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur. Berlin, 1976.

Malick 2009

Malick D. G. Modern Assyrian Hymns: The Introduction of the Vernacular in the Liturgical Services of the Church of the East // *Aram* 21 (2009). P. 215–249.

Mengozzi 2014

Mengozzi A. Persische Lyrik in syrischem Gewand. Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardaḥe (Ende 13. Jahrhundert) // *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums* / Hrsg. M. Tamcke and S. Grebenstein. Wiesbaden, 2014. S. 155–176.

Mengozzi 2015

Mengozzi A. The Book of Khamis bar Qardaḥe: History of the Text, Genres and Research Perspectives // *Syriac Encounters* / eds. M. Doerfler, E. Fiano and K. Smith. Leuven, 2015. P. 431–452.

Mengozzi – Ricossa 2013

Mengozzi A., Ricossa L. B. The Cherub and the Thief on YouTube: An Eastern Christian Liturgical Drama and the Vitality of the Mesopotamian Dispute // *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*. 2013. N 73. P. 49–66.

Murre-van den Berg 2015

Murre-van den Berg H. L. Scribes and Scriptures. The Church of the East in the Eastern Ottoman Provinces (1500–1850). Leuven, 2015.

Namato 2009

The Order of the Holy Qurbana According to the Liturgy of Mar Addai and Mar Mari, the Blessed Apostles (For the Use of the Faithful) / ed. L. Namato. Modesto, CA, 2009.

Pritula 2012

Pritula A. Ḥāmīs bar Qardāḥē. Vostochnosiriski poet kontsa XIII v. // Simvol. 2012. N 61. P. 303–317.

Pritula 2013a

Pritula A. Ḥāmīs bar Qardāḥē (kon. XIII v.) i arbel'ski literaturny krug // Khristianski Vostok 6 (XII). P. 216–243.

Pritula 2013b

Pritula A. Bar 'Ebroyo (Grigorij syn Arona) i Khamis bar Qardahē: Iz Ninyevii v Fars // Commentationes Iranicae / eds. S. R. Takhtsyev and P. B. Lurye. St.-Petersburg, 2013. P. 508–514.

Pritula 2014a

Pritula A. Syroturcica: Dvooyazichnoye stroficheskiye stihotvoryeniye mongol'skogo vryemyeni // Miscellanea Orientalia Christiana / eds. N. N. Seleznyov and Y. N. Arzhanov. Moscow, 2014. P. 287–308.

Pritula 2014b

Pritula A. Zwei Gedichte des Ḥāmīs bar Qardāḥē: Ein Hochgesang zu Ehren von Bar 'Ebrōyō und ein Wein-Gedicht für die Khan-Residenz // Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums / Hrsg. M. Tamcke and S. Grebenstein. Wiesbaden, 2014. S. 315–328.

Rassi

Rassi S. (forthcoming). 'Abdīšō' bar Brīkhā's Attitudes to Other Christians // Syriac in its Multi-Cultural Context / eds. H. Teule et al. Leuven.

Shoumanov 2001

Shoumanov V. Assyrians in Chicago. Charleston, SC, 2001.

Teule 2011

Teule H. G. B. 'Abdisho' of Gazarta (d. 1567) // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / eds. S. P. Brock et al. Piscataway, NJ, 2011. P. 4.

Teule 2013

Teule H. G. B. Gregory Bar 'Ebrōyō and 'Abdisho' Bar Brīkhā: Similar but Different // Orientalia Christiana: Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag / Hrsg. P. Bruns and H. O. Luthé. Wiesbaden, 2013. S. 543–551.

Younansardaroud 2006

Younansardaroud H. A list of the known Manuscripts of the Syriac Maqāmat of 'Abdīšō' bar Brīkā († 1318), Paradise of Eden // Journal of Assyrian Academic Studies. 2006. Vol. 20. N 1. P. 28–41.

Younansardaroud 2010

Younansardaroud H. 'Abdīšō' Bar Brīkā's († 1318) Book of Paradise: A Literary Renaissance? // The Syriac Renaissance / eds. H. G. B. Teule et al. Leuven, 2010. P. 195–204.

Younansardaroud 2012

Younansardaroud H. Sogenannte Neologismen in 'Abdīšō's Paradies von Eden // Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen / Hrsg. D. Weltecke. Wiesbaden, 2012. S. 53–58.

Anton Pritula
(Collegeville, Saint Petersburg)

One More Unknown Khāmīs' Ode in Honor of Bar 'Ebrōyō

It is well known that two outstanding Syriac litterati – West Syrian Encyclopaedist Grīgōrīūs bar 'Ebrōyō (1226–1286) and his East Syrian contemporary Khāmīs bar Qardāḥē (active 2nd half of the 13th century)¹ – were engaged in a literary correspondence and obviously knew each other personally. One may presume that they met at numerous ceremonies at the Ilkhanid court, where each of them would represent his Church tradition. There is some evidence in their works, either poetical or prose, directly mentioning their presence at such events. Bar 'Ebrōyō as *maphrian* (a hierarch of West Syrian church in dioceses to the East of the Euphrates) with an official residence in Takrit (North Iraq) had to travel with the often moving Ilkhanid court to Iranian cities, such as Tabriz and

¹ A lot of academic publications on this poet have been made in recent years; here are several selected: *Taylor D.* "Your Sweet Saliva is the Living Wine": Drink, Desire and Devotion in the Syriac Wine songs of Khāmīs bar Qardāḥē // *The Syriac Renaissance* / Hrsg. H. G. B. Teule, C. Fotescu Tauwinkl, R. B. ter Haar Romeny, J. J. van Ginkel. Leuven, 2010. P. 31–53; *Mengozzi A.* Persische Lyrik in syrischem Gewand: Vierzeiler aus dem Buch des Khamis bar Qardaḥē (Ende 13. Jh.) // *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums: Beiträge zum 7. Deutschen Syrologie-Symposium in Göttingen, Dezember 2011* / Hrsg. M. Tamcke, S. Grebenstein. Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 46. Wiesbaden, 2014. S. 155–176; *Idem.* The Book of Khamis bar Qardaḥē: History of the Text, Genres, and Research Perspectives // *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium*, Duke University, 26–29 June 2011 / ed. by M. E. Doerfler, E. Fiano and K. R. Smith. *Eastern Christian Studies* 20. Leuven, 2015. P. 415–438; *Idem.* Quatrains on Love by Khamis bar Qardaḥē: Syriac

Sufi Poetry // *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag* / Hrsg. S. H. Griffith and S. Grebenstein. Wiesbaden, 2015. S. 331–344; *Pritula A.* Syroturcica: A Bilingual Poem from the Mongol Time // *Christsein in der islamischen Welt: Festschrift für Martin Tamcke zum 60. Geburtstag* / Hrsg. S. H. Griffith and S. Grebenstein. Wiesbaden, 2015. S. 345–357; *Притула А. Д.* Кāmīs бар Қардāḥē (кон. XIII в.) и арбельский литературный круг [*Pritula A. D.* Ḥāmīs Bar Qardāḥē (Ende 13. Jh.) und der literarische Kreis Arbelas] // *Христианский Восток* 6 (12). 2013. С. 216–243; *Притула А. Д.* Хāmīs бар Кардāḥē, восточносирийский поэт конца XIII в. // *Символ* 61. 2012. С. 303–317; *Pritula A.* Zwei Gedichte des Ḥāmīs bar Qardāḥē: Ein Hochgesang zu Ehren von Bar'Ebrōyō und ein Wein-Gedicht für die Khan-Residenz // *Geschichte, Theologie und Kultur des syrischen Christentums*. S. 315–328. The edition of his poem collection, though not critical: *Hoṣāb-bā, Ṣlēmōn Ṭṣōʿ*. Kāmīs bar Qardāḥē, Mēmre w-Muṣḥāṭā. Nūhadrā [Dohuk], 2002.

structure. In the last verses "the two Grīgōrīūs" are mentioned, the deceased and the living one. The first one of them is, most likely, Grīgōrīūs bar 'Ebrōyō and the second one – his brother Grīgōrīūs bar Şawmō bar 'Ebrōyō (died 1307/8), who succeeded him in the post of maphrian in 1288.¹¹

The ode mentioning "the two Grīgōrīūs" has no direct indication of its heroes' personalities. The only reference to them is just this passage in the last verse, written in a rather allusive way to give a hint to an educated reader. Though it leaves almost no doubt about the identity of the persons being praised, it is not so obvious, and besides, apart from it there is nothing in its title or in the text itself that bears a direct indication of the persons being described. This poem, whose titles to some extent vary in different manuscripts has "*For the Celebration [or approval – A. P.] of the Fathers Primates of the Congregations*" as the most common and general one. Presumably, the absence of a direct dedication to the West Syrian church hierarchs has helped this text to remain in the East Syrian church books, to which the collection of Khāmīs' poems belongs.

Unlike that poem, the one being published here, never edited or mentioned so far, nor found in the corpus of Khāmīs' poems, is unique in the direct manner of its dedication (see fig. 1). The word *maphrian* is mentioned both in the poem title and in a verse (stanza 3), besides, an acrostic indicated in red ink gives the exact name: Grīgōrīūs. The same acrostic is repeated in a vertical line, also in red ink. It might be for this particular reason that this text has survived just in a single manuscript, and not as a part of the usual Khāmīs book, but in a small element within a miscellanea collection. The poem being discussed here is to be found at the very end of a collection of quatrains and other short poems by Khāmīs, Bar 'Ebrōyō and some other authors (fol. 112v–120v). This collection itself represents an interesting subject for a research that I hope to conduct in the future.

Having become available thanks to the HMML digitization project, this manuscript (source number CCM 00113) was previously in Diyarbakir Chaldean collection (olim Diyarbakir 50),¹² and now is kept in the Mardin Chaldean Cathedral (Macomber 31.22). As mentioned by Grigory Kessel, during the World War I this collection was transferred to a private house that then collapsed under the weight of the books. The latter were retrieved from the ruins months or even years later. Eventually, most of them were

¹¹ On his life see: *Takahashi H.* A Mimro on Maphrian Gregory Bar Şaumo Safi Bar 'Ebroyo by Dioscorus Gabriel of Bartelli, Bishop of Gozarto d-Qardu // *The Syriac Renaissance*. P. 151–195.

¹² *Scher A.* Notice sur les manuscrits

syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékir // *Journal asiatique* X. 10 (1907). P. 354.

Chaldean Cathedral of Mardin, CCM 00113, dated 1553 CE, fol. 121r
Photo courtesy of the Hill Museum & Manuscript Library, Saint John's University,
Minnesota, USA. Published with permission of the Chaldean Cathedral of Mardin

The manuscript was written at the monastery of Mār Awgēn on mount Izla in 1553 (23 Iyar, 1864 AG), as follows from the colophon (fol. 121v–122r, see fig. 2):

[illegible]

main / ed. by F. Briquel-Chatonnet, M. Debié.
Cahiers d'études syriaques 4. Paris, 2015.
P. 84.

[fol. 121v] The writing of this book was completed on Tuesday, during the fasting of the Apostles, in the blessed month of Iyar, 23th, in year 1864 by Greeks. Glory to Him who makes times and epochs transient, but He is not transient and stays forever!

[fol. 122r] a resting abode for the exhausted, a harbor for the grieved and an inn for the tormented, [the monastery of] Father Mār Awgēn that is on the mount Izla, near the blissful and blessed village Ma'ārē, prosperous in the orthodox faith. May our lord dwell in it and protect its dwellers from any kind of evil with the prayer of the one mentioned in the colophon,¹⁴ amen...

Unlike the previously published ode on Bar ʿEbrōyō, the piece under discussion is definitely composed when the addressee was alive, as follows from the text character, numerous benedictory formulas and good wishes (stanza 8 and also the acrostic) applicable to a living person. On the other hand, since the *maphrian* title is mentioned in the title and in the poem itself (stanza 3), no doubt remains about the time frame of its composing, which might be within the period of 1264–1286 – while Bar ʿEbrōyō’s being maphrian.

(CSCO 582. Subs. 104). Louvain, 2000.

P. 47.

- 191 -

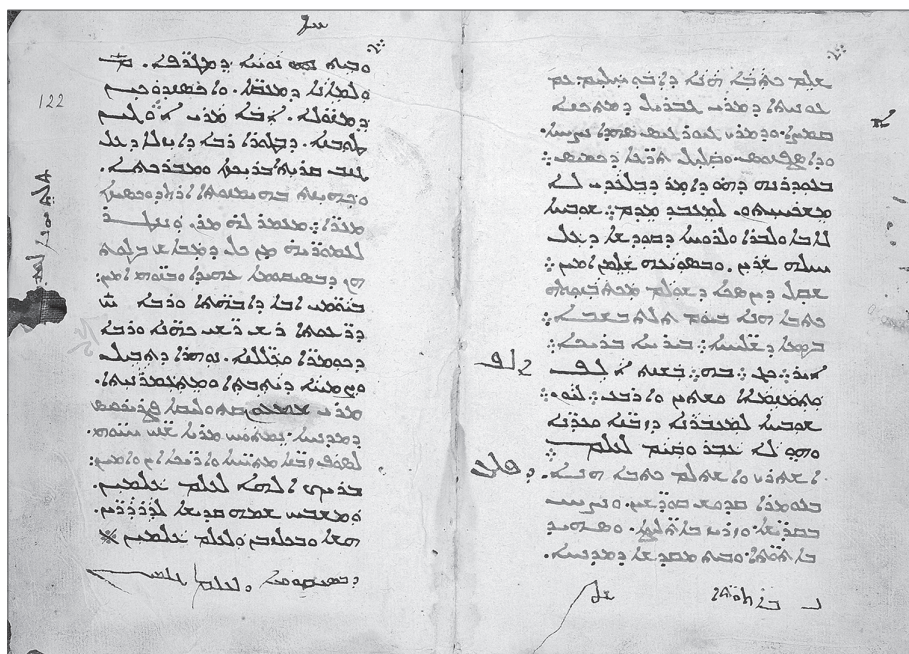


Fig. 2

Chaldean Cathedral of Mardin, CCM 00113, dated 1553 CE, fol. 121v–122r
Photo courtesy of the Hill Museum & Manuscript Library, Saint John's University,
Minnesota, USA. Published with permission of the Chaldean Cathedral of Mardin

Since the previously published ode alludes to Bar ʿEbrōyō as a deceased person, one may certainly conclude that it was composed after his death in 1286. On the other hand, wishing his brother who directly succeeded him in the same office, long years of life and successful maphrianate, sets the date of the latter's death (1307/8) as *terminus ante quem* for that poem.¹⁷ Thus, one may be sure that the composition of the piece being published below predates it.

This hitherto unpublished ode on Bar ʿEbrōyō is simpler than the first one mentioned above in its imagery and linguistic features. Is it just a coincidence or a result of the development of Syriac poetry within these decades, extremely intensive and stimulated by the Mongol court cultural activities? This still remains a question we are not able to answer at our present state of knowledge. Anyway, these pieces are most likely the only two precisely datable, known so far, ascribed to Khāmīs.

¹⁷ For a more detailed discussion of this poem see: Pritula A. Zwei Gedichte des Ḥāmīs bar Qardāḥē. S. 318.

The attribution of this poem to this author is hardly to be doubted. Although not found in other manuscripts of his poems, it exploits the same poetic figures as other one, such as an analogue of Arabic *tajnīs* – use of words partly or entirely graphically similar to each other. Apart from anything else, alphabetic acrostic is a feature much more common for East Syriac poetry than for the West Syriac one. This is certainly a topic for a special research, but one can hardly find any acrostic poem composed by the West Syrians at the time of the Syriac Renaissance. Besides, the fact that there are more pieces by Khāmīs connected with the name of Bar 'Ebrōyō also confirms the attribution of this poem. The fact that this text was not included into the main Khāmīs book (or was excluded from it) could be easily explained by too obvious character of its dedication.

Text

❖ ܐܘܬܪ ܕܝܠܝܫ ܕܝܚܝܒܐ ܕܚܝܬܐ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ [fol. 121r]

ܐܘܬܪ ܕܝܠܝܫ ܕܝܚܝܒܐ ܕܚܝܬܐ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	1
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	2
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	3
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	4
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	5
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	6
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	7
ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ	8

¹⁸ First letters of each verse make an acrostic: ܐܘܬܪ ܕܝܠܝܫ ܕܝܚܝܒܐ ܕܚܝܬܐ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ. Letters, third from the end of each verse continue the acrostic:

ܐܘܬܪ ܕܝܠܝܫ ܕܝܚܝܒܐ ܕܚܝܬܐ ܕܝܠܝܫ ܕܝܠܝܫ. Both acrostics are repeated in vertical lines framing the poem.

Translation

**[fol. 121r] Also by the same Khāmīs, to the maphrian,
on the letters of his name**

- 1 ¹⁹The Lord covered with the power, strength and valor²⁰
our pure and sublime-minded Father, secretly and openly.
- 2 And He affirmed his throne. May it be elevated for ages,
kept his life and his paternity. Stay permanently,
- 3 the master of the alive, Maphrian Gregory,
vigilant pastor, skilled and prudent head,
- 4 whose knowledge is a sea, whose shining mind is a sun.
His person is perfect, and his comforting stature is admirable.
- 5 His countenance is desirable, his appearance is finer than one of a spirit.
His view is beloved, his intellect is perfect above nature.
- 6 The legend of him pours forth, his base rival is derided.
And his holiness is fine, and his image is nice for any pedagogue.
- 7 High is his stage, the Spirit is his crown,
and today he is a consoler for every baptized Christian!
- 8 And he prepared himself to be an abode for the Holy Spirit.
Set his throne firmly, and let him be a steward for long ages!

¹⁹ First letters of each verse make an acrostic: *Our father, mār Grīgōrīūs*.

²⁰ Letters, third from the end of each verse continue the acrostic: *Long live by the power of*

the Holy one!; an epithet applied to both God the Father and God the Son.

Martin Tamcke
(Göttingen)

Using Philosophical Competence: The Heads of the Church of the East in the 8th Century

Whoever concerns oneself with the Catholicoi-Patriarchs of the Church of the East after the Arabic invasion of Mesopotamia in the 7th and 8th centuries will find many aspects to study. One important aspect of every reign of a Catholicos is his relation to the governmental power. As a result of many theological debates, the theological backgrounds and dogmatic positions of a few Catholicoi are well documented. However, their philosophical knowledge remains little studied.¹

In this paper, I want to explore the significance of philosophical erudition for the internal and external affairs of the Church of the East within the Islamic world. My essay comprises three parts. In the first part, I want to briefly highlight the political impact of the patriarchal see's relocation to the newly founded capital Baghdad. The second part shall outline how the Patriarchs considered themselves as the highest authorities in education. In this function they supervised the major translation projects from the Greek philosophical heritage to Arabic. In the third part, I consider the work of three Patriarchs, Henanisho' I, Mar Aba II and Henanisho' II, and try to show how their devotion to learning and to the Greek heritage cannot be understood without taking the complex political situation they had to deal with into account. It is my aim to briefly examine the political intention which was connected to philosophical ambitions; thus, I leave aside the actual philosophical questions, on which, of course, much work has to be done.

I

During the Islamic period, the relationship between the Catholicoi of the Church of the East and the caliphs was difficult. At first, the

¹ Based on his editorial work, Martin Heimgartner projects a first study on this topic.

‘Umayyad caliphate was located in the West (Damascus) and was therefore geographically closer to the inner-Christian dogmatic antagonists, for it were the West Syriac Miaphysites, rather than the East Syriacs, who could exert influence on the caliphs. Furthermore, the Church of the East had to deal with the fact that, in their core area, the political opposition against the caliphate was very active. Exclusively when Timothy I (ordained on 19 Jamāda al-Thānī 163/1 May 780, died 21 Sha’bān 207/9 January 823) was installed a symbolic relocation took place:² Baghdad, founded in 762 by the caliph al-Manṣūr, became the place of residence for the Church of the East’s head.³ Still centuries later, when the Mongols seized Baghdad in 656/1258 and killed the caliph, the Catholicos was offered a former palace of the caliph as a new residence.⁴

Until the relocation of the Patriarchate to Baghdad, the “Father of the Christians”⁵ (as the head of the Church of the East was referred to) resided in the Sasanian imperial capital of Seleucia-Ctesiphon, only 30 kilometers away from the new capital.

The impact of Baghdad on the intellectual exchange between the scholars of the Church of the East and those surrounding the caliphs begins to be visible with the translation of Abū Zayd Ḥunayn b. Ishaq (b. 193–94/809–10, d. 10.03.263/1.12.876) and his son Ishāq b. Ḥunayn (d. 910/911).⁶ Their and other scholars’ translations made the prominent works of the Greek philosophical tradition accessible for the Arabic speaking world.

The mutual enrichment of theological education and Greek philosophy, which became characteristic for the leaders of the Church of the East in the first century of Christian and Muslim coexistence in Mesopotamia,⁷ experienced a revival when the Patriarch settled in Baghdad. Even though the interaction between politics and philosophy is best known in the life and work of the Catholicos Timothy I, it was prepared long before his reign. The area of the newly founded city played an important role for the

² On Timothy I, see *Schwaigert W. Timotheos I* // BBKL. 1997. Bd. 12. S. 151–154.

³ Cf. *Hage W. Kalifenthron und Patriarchenstuhl. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im Mittelalter* // Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider zu seinem 60. Geburtstag / Hrsg. W. Breul-Kunkel, L. Vogel. Darmstadt und Kassel, 2011. S. 3–18.

⁴ Cf. *Tamcke M. Im Schatten von Schah und Kaliph. Christsein östlich der griechisch-römischen Welt* // Götterbilder, Gottesbilder, Weltbilder. Bd. 2 : Griechenland und Rom, Judentum, Christentum und Islam / Hrsg. R. G. Kratz, H. Spieckermann. Tübingen, 2009. S. 243–261.

⁵ Exemplary: *Gismondi E. Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria*. Vol. 2.1 : Amri et Slibae. Textus. Rom, 1896. P. 65; Vol. 2.2 : Amri et Slibae. Versio Latina. Rom, 1897. P. 38.

⁶ On them, cf. *Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn, 1922. S. 227–230; resp. 230–231.

⁷ Cf. *Griffith S. H. The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*. Princeton, 2008. P. 106–128.

Church of the East for centuries; e.g., monasteries flourished in this area, above all the famous monastery of Mar Pethion. Thus, the church did not have to re-establish itself in the city, but was present in the region even before the actual foundation of the city. Yet the leadership of the church quickly realized the importance of the newly founded, “the City of Peace”, as Baghdad was called in those days.

During the era of the Umayyad caliphate, the head of the church held on to the residency of the Catholicos in Seleucia-Ctesiphon, the former imperial capital of the Sassanids. This traditional patriarchal see continued to play an important role for the legitimation of the church as a tantamount Patriarchate besides the ones in Rome and Constantinople. But, with the resettlement of Timothy to Baghdad, the church was governed from there now, the new center of power within striking distance to the caliphs. Given that the palace of the ‘Abbāsid caliph was built within four years, it is apparent how early the Catholicos seized the opportunities that the new capital held to safeguard his interests.

II

The leaders of the church were not only church politicians or men of piety. They also understood themselves as being the highest teachers of their community. Since the disputes about the theological innovations at the academy of Nisibis, which were introduced by the head of the academy, Henana, the Catholicos directed their attention to the academies and monasteries. They distinguished themselves in particular through the controversies with the teachers at these academies.

For example, the Catholicos-Patriarch Henanisho‘ I (d. 80–81/699–700) praised his teacher and predecessor Isho‘yahb III, an important Catholicos-Patriarch in the early stages of Christian-Islamic coexistence, as a “father and educator for all teachers”.⁸ And he leaves no doubt that the church leader has gotten this esteem because he was a lifelong learner himself. Henanisho‘ said in a more general manner about Isho‘yahb III: “Every form of scholarship caused joy to his soul. And he did not ignore any kind of culture. <...> Every lesson of every artistry he had acquired, so that he did not fail to learn their value. He was well versed in all fields of knowledge.”⁹ Of course, it is allowed to cast doubt on this rhapsodic accolade about the Patriarch’s learning, but it is more reasonable to ask for

⁸ The Vita of Isho‘yahb III, written by Henanisho I, is preserved in Cambridge Add. 2818, fol. 119–138, here : fol. 136r; the translation is my own. On Ishoyahb III and

his erudition, cf. *Ovidiu Ioan. Muslime und Araber bei Īšō‘jahb III. (640–659). Wiesbaden, 2009, resp. p. 18–24 and 43–48.*

⁹ Vita. fol. 136r–136v.

the rhetorical function of these stylized passages. The praise of the former Patriarch's scholarship obliges the current Patriarch to follow his example as a representative of the whole church. Henanisho' expresses this through his longing to follow his example by imitation, to become "like you and the beauty of your life".¹⁰ Beauty, to Henanisho', is erudition and scholarship, and this includes knowledge of Greek philosophy for the purpose of moral self-perfection. In any case, his quest for education serves as a model and functions as a mediator: "He made the people gain speech and insight through his own fine erudition."¹¹

It was not merely an attribute ascribed to the Patriarchs, but it was actually carried out. This is shown in all important works and writings of the Patriarchs. Isho'yahb tried in vain to establish an academy at his own monastery against the opposition of other monks. He attempted to unify the two most important educational institutions of his church. That the Catholicos himself could become a disciple of his brethren is neatly depicted in an episode about a visit Ishoyahb receives from his student Henanisho': the walls of Isho'yahb's cell were covered with slips of philosophical texts, and he asks Henanisho' to write commentaries on these texts and send them to him. These commentaries finally exhibit Henanisho's own erudition.¹²

That this kind of the Catholicos's direct care for education at the academies persisted is shown by the letters of Catholicos Timothy I to the teacher Mar Sergios, who was troubled with issues regarding the academy and who was apparently part of the administration of Mar Abraham's academy.¹³ The letters contain instructions and encouragement: "Take care for the matters of the academy as properly as it befits a wise administrator. For you are entitled to teach and to rule your brethren, and not the reverse."¹⁴ Sometimes, the instructions were more general and without a context of conflict: "You shall care for all internal and external affairs of the academy."¹⁵ In this specific case it becomes apparent how the Patriarch wished to take part in the destiny of the academy. "Continuously write us all your and your brethren's concerns. For we are their servants and slaves, but not their masters. It is for their and other people's maintenance that God has sent me, but not for my own honor."¹⁶ One simple instruction of Patriarch Timothy to the teacher Sergios from the monastery of Mar Abraham sums

¹⁰ Vita. fol. 138v.

¹¹ Vita. fol. 129r.

¹² Cf. Baumstark A. Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert. Leipzig, 1900. S. 212.

¹³ On Timothy's approach to learning see

Martin Heimgartner's contribution in this volume.

¹⁴ Braun O. Briefe des Katholikos Timotheos I // OrChr 3 (1903). P. 1–15, here : p. 8f.

¹⁵ Ibid. P. 2f.

¹⁶ Ibid. P. 8–11.

up the duties of the teacher as a moral educator in which the teacher sets an example by his own behavior: “You, my beloved brother, connect your own delightful way of life with the efforts of teaching others the path of virtue; encourage them with appropriate deeds which give suggestions and examples.”¹⁷

Precisely, because the philosophical heritage was undeniably not of Syriac but of Greek origin, two things were of critical importance: firstly, to preserve the Syriac heritage, and secondly to distinguish oneself from the Byzantine imperial church, which represented in a certain respect the ongoing tradition of the Greek heritage. Henanisho‘ describes the ambivalence of the Greek heritage for his teacher in a straightforward manner: “Who is able to grasp the power of his ideas? He considered the Greeks’ way to set the words. Who is able to sense the depth of wisdom in his words? Through this, he refuted the absurdities of the philosophy of the Greeks, and there is no one who writes as beautiful as he does.”¹⁸ This shows on the one hand aesthetical thoughtfulness, and on the other hand repudiation of Byzantine theology based on his church’s doctrinal decisions. Thus, Greek thinking was rather a counter-image to the Syriac self-image, even if the Syrians adopted Greek philosophy in their own thinking.

This ambivalent stance toward the Greek tradition can be shown for nearly all the other Patriarchs. On the one hand, the East Syrian scholars were almost overstrained with the translation assignments of the Muslim rulers, on the other hand these exact assignments secured their reputation at the caliph’s court. Of course, the respective Patriarch did not write the text himself; they were rather written by scribes, who caused some trouble from time to time. One Patriarch complains that the employed scribes were “bad, avaricious and fractious” people.¹⁹ But even more fatal was the scribes’ increasing lack of knowledge concerning Greek. Furthermore, the Patriarch had to correct essential errors in the texts: In one text, for example, the letters were in reversed order, thus from right to left – like Syriac – instead of left to right – as is in Greek.²⁰ Though one can believe that the experienced Patriarch was able to correct such mistakes, it reveals the scribes’ entire lack of knowledge of Greek, and the corrections of the Patriarch do not say anything about his eloquence in Greek. We know from another translation project that one Patriarch even consulted some Greeks or the Melchite Patriarch, that is to say: custodians of the Greek heritage in

¹⁷ Braun O. Briefe des Katholikos... P. 3.

¹⁸ Vita. fol. 122r.

¹⁹ Braun O. Ein Brief des Katholikos Timotheos I. über biblische Studien des 9. Jahrhun-

derts // OrChr 1 (1901). P. 299–313, here : p. 303 (Letter 47 of Timothy to Mar Sargis, Metropolitan of Elam).

²⁰ Ibid.

the East, but even their knowledge was quite insufficient.²¹ The challenges of such a work could demand a great deal of the Patriarch as expressed by Timothy: “my eyes became bad and nearly blind because of these troublesome efforts and corrections”.²²

So why did the Patriarchs yield all this effort when they were already absorbed with numerous affairs of ecclesiastical politics and had to assert themselves amidst political skirmishes with other confessions in contact with the caliph? This question already implies its answer, and a glance at Timothy can illustrate this.

The ‘Abbāsīd caliph came to appreciate the Patriarchs who were present at his court not solely as leaders of the church, but also as mediators of Greek philosophical knowledge. Because they represented Christianity for the caliphs, they had to claim the competence over the translation projects or to present themselves as clearly qualified for this. Well known is the command to Timothy to translate Aristotle’s. “We received the royal order to translate the by the philosopher Aristotle from Syriac to Arabic.”²³ The translation from Syriac was done partly by the Patriarch himself, though he needed the help of a well-known Arabic translator, Abū Nūḥ. He did not just help with the translation, but he eventually compiled the new Arabic text from the Syriac text and another already existing Arabic.²⁴ It is astonishing that such an insufficient edition actually found approval of the caliph. At the same time, other scholars prepared a translation of Aristotle’s works from Greek to Arabic as well, yet, according to Timothy, the caliph did not appreciate their merits at all. The Patriarch found two possible reasons for the caliph’s attitude: firstly, because it obscured the “beauty of its thoughts and concepts”, and secondly because the translators were “uneducated”.²⁵ However, Timothy’s claim that the caliph did not appreciate this translation was not correct, as he had to admit that the caliph arranged a comparison of the of both translations. Furthermore, Timothy was asked whether there were commentaries and available, like in Syriac.²⁶ Due to that, Timothy’s words of appreciation seem to be at least partly biased from his side.

Moreover, the Patriarch gave the order to inquire, if such commentaries could be found. He commissioned a teacher and priest at Mar Pethion to search for Greek commentaries on the in the monastery of Mar Mat-tai, which, in fact, belonged to the confessional adversaries, i.e. the West

²¹ Cf. *Braun O. Briefe des Katholikos Timotheos I // OrChr 2* (1902). P. 1–32, here : p. 2 (Braun refers to Timothy’s Letter 48).

²² *Braun O. Ein Brief...* P. 303.

²³ *Braun O. Briefe des Katholikos...* P. 4f.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

Syriacs. This was a delicate mission, as the priest was asked to search secretly, because an open request would only lead to a dismissal and the texts would be kept secret.²⁷ Therefore, the Patriarch's task was both to offer his own church's services in the mediation of knowledge and to defend this position against the other confessions – even when the Patriarch knew the limits of his own capabilities.

The fact that the Patriarch ordered inquiries for books in libraries and monasteries demonstrates that he paid heed to the caliph's demand to bring forward the Greek heritage.²⁸ This, however, does not change the fact that it was principally Syriac texts or recensions of Greek texts by East Syriac authors which were presented at court. Greek philosophy was inculturated into the realm of East Syriac thinking before it reached the court, at least when the Patriarchs were engaged in this transfer. This obliged the Patriarch to a frenzy of activity, if he did not want to lose the chance of keeping the leadership in mediating Greek heritage.²⁹

III

The extremely difficult political situation of the Patriarchs becomes apparent in the case of Henanisho' I, the author of the cited vita of Isho'yahb. Henanisho' I, ordained 65–66/685–6 (d. 80–81/699–700), sympathized with Shi'ite Muslims, which were politically more influential in his region. As a result, he got involved in the struggle between the Umayyad caliph, who was residing in Damascus, and the Shi'ite opponents. Consequently, Henanisho' I was outplayed by his opponents from western Nisibis and was dismissed from his position for the remaining years of his life. However, not only in regard to his historical impact, but also in his reputation among the believers, he remained the true head of the church.³⁰ His opponent, Yohannan from Nisibis, who came to power with the help of the caliph's son Bishr, was not widely recognized since he merely came to office with the caliph's support; even in the later ecclesiastical tradition, he was held in low esteem. Henanisho', nevertheless, though politically defeated

²⁷ Braun O. Briefe des Katholikos... P. 6f.

²⁸ Cf. also Braun O. Briefe des Katholikos... P. 2 (Letter 19 to Sergios, regarding inquires for philosophical texts in Greek in the library of the monastery of Mar Zayna).

²⁹ Again I may refer to the proposed work by Martin Heimgartner, which will shed light on this transmission process.

³⁰ On him, cf. Tamcke M. Henanisho' I. // Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag / Hrsg. O. Jastrow, Sh. Talay, H. Hafen-

richter. Wiesbaden, 2008. S. 395–402; On his posthumous reputation, cf. the respective passages in the hymns attributed to Giwargis Warda (13 cent.) as analysed in Tamcke M. Die islamische Zeit in Giwargis Wardas Onita über die Katholikoi des Ostens // The Encounter of Eastern Christianity with Islam / Hrsg. E. Grypeou, M. Swanson, D. Thomas. Leiden ; Boston, 2006. P. 139–152.

and in confrontation with the caliph in Damascus, together with sympathy for the Shi'ites in Kufa, prevailed, according to the sources, because of his piety and erudition. And erudition was conceived as training in Greek philosophy, e.g. through commenting on the logical works of Aristotle.³¹ In the context of a political power that intrudes into ecclesiastical affairs, mentioning that the protagonist was competent in Greek philosophy aimed at consolidating his authority – an authority which could not be secured by means of organizational structure or personal piety alone.

Henanisho' I died at the end of the 1st /7th century, and only four decades separate him from the Catholicos-Patriarch Mar Aba II, son of Beriksebyaneh of Kashkar, who was ordained as Catholicos in 123/741 and died in 133/751, at 110 years of age.³² Despite the risks of political connection to local rulers, such partisanships did not stop to appear. Political neutrality in these conflicts about affiliation was not a real option. It is interesting to see how Mar Aba II found a solution to the conflict with the local ruler. The amīr Yūsuf b. 'Umar al-Thaqafī was known as anti-Christian, but Mar Aba II was able to change his mind regarding the Patriarchate with a visit to him at his domicile in al-Kūfah. From then on, both sides maintained good relations with each other. The aged Patriarch was beset with conflicts with the clergy of the Seleucia-Ctesiphon. He responded with withdrawal: He left two vicars in the capital, who should act as his representatives, and he himself moved to his hometown Kashkar. However, he returned to his residence in Seleucia-Ctesiphon after a year at the request of the city's believers.

How controversial his literary work was becomes evident through a hypothesis in one of the Church of the East's patriarchal chronicles that his students falsified his writings. It was even assumed that the, which is attributed to him, but now lost, could have been a chronicle of Islamic governors in Irāq (a view which Wright already argued).³³ His other works are rather theological in content, and there are commentaries on several books of Aristotle's as well.³⁴ References to Mar Aba's II literary works can be found in the vast corpus of Arabic chronicles of the Patriarchs by Mari ibn Sulaiman (12th cent.), Amr ibn Matta and Sliba ibn Yuhanna (both 14th cent.) and Abdisho's catalogue of writers as well as (besides the well-known clues in Bar Hebraeus) in the work of Abū l-Ḥasan bar Bahlūl (fl. 5th/11th cent.), a physician who wrote a lexicographical compendium

³¹ Baumstark A. Geschichte... S. 209.

³² On him, see Baumstark A. Geschichte... S. 214 (with reference to the sources). The following passage is based on Baumstark's remarks.

³³ Baumstark A. Geschichte... S. 214.

³⁴ Ibid. S. 215.

of the Church of the East.³⁵ The “sober erudition” of this work (as Baumstark puts it) is not only apparent from the precious quotations from older sources, but also from its exposition of Greek loanwords. Philosophy, science, and theology are at the core of his work. Some centuries later, in 1724, the Maphrian Shem‘on al-Turanī produced an abridgement of this work, yet unfortunately, he omitted all explanations of Greek loanwords and thus he withdrew the original accomplishment of mediating between cultures.³⁶ However, it is lamentable that Mar Aba’s letter to the teachers at the academy of Seleucia-Ctesiphon gives little indication of his acquaintance with Greek philosophy.

The reign of Catholicos-Patriarch Henanisho‘ II, the first Catholicos to be elected in Baghdad, was scarred by the political circumstances within and outside the Church of the East.³⁷ He was secretly ordained in 156–157/773–774 and without the rather indispensable participation of the metropolitan of Kashkar. He was later poisoned by the private physician of Abū l-‘Abbās al-Tūsī (d. 183–184/779–80). He asserted himself within the church only years later, and for that he had to acknowledge explicitly the rights of the Metropolitan of Kashkar whom he had previously ignored, when he was secretly ordained. In his case, his knowledge of Greek philosophy is not directly ascertainable, though the use of Greek loanwords in Syriac is. The Greek concepts and terms have in fact a philosophical background, but the Syriac authors received them from the hands of the Greek Church fathers. Even a superficial review shows that these Greek technical terms are found in the writings of Aristotle and Plato.³⁸

Conclusion

The Catholicoi on who I spoke briefly are known as authors of works which are unimaginable without the influence of the philosophical tradition. It is clear that the special relation of the Patriarchs to the academies persisted. They were always outstanding representatives of erudition in their tradition, and as such they had to persist in the dynamics of politics. With their respective commitment to the academy, both sides, the responsible teachers as well as the Catholicoi, showed how crucial erudition

³⁵ Duval R. *Lexicon Syriacum auctore Hassan Bar Bahlule voces syriacas graecasque cum glossis syriacis at arabicis complectens*. Paris, 1886–1903.

³⁶ Baumstark A. *Geschichte...* S. 242 (with note 3).

³⁷ See *ibid.* S. 215.

³⁸ The philosophical background in Henanisho’s II argumentation will be elucidated in

a study prepared by Vittorio Berti, an outline of which he presented under the title “Ecclesiastical conflicts and logical argumentation: the Synod of Ḥenanīšō‘ II (775) and his strategy to smooth out differences” at the Symposium Syriacum 2012 in Malta.

was for the inner life of the Church of the East. Next to their outstanding position for the political leadership of the church, after their relocation to Baghdad, the Patriarchs became mediators of Greek philosophy, especially through their devotion to scholarship. And certainly, they were pleased to use this new opportunity to gain access to the court of the caliph.

Martin Tamcke
(Göttingen)

**Syrian Eyewitnesses Report to their German Partners
About the Genocide**
*A Little Inventory to the Reports of Syrian Survivors
from the Archives of German Missions*

0. Introduction

The chaos of political turmoil, expulsion and deprivation of Christians' rights in the Middle East, that we experience in the Arabic world these days, has already, in an unequally precise planning and with far reaching consequences, occurred in an – until then – never seen way during World War I: the planned extermination of Christian peoples in the Ottoman Empire and its adjacent areas. Among these genocides of World War I, especially in the year 1915, the one of the Syrians is less noticed than the one of the Armenians. Not until the last few years the knowledge about it has made progress. While Sebastian de Courtois once again summarized the facts which were known by then, like it has been collected by Gabriele Yonan for example, David Gaunt's monograph meant a huge gain of new insights on the base of the more distributed sources.¹ Gaunt had to leave out the German sources due to a lack of the language's knowledge, whereby he was limited to the already known results. A thoroughly analysis of the German diplomatic files concerning the genocide on the Syrians is still overdue. All differentiated analyses distinguish between the course of events in West Syrian settlement areas and those in East Syria. Actually, the differences are tremendous. While the tribal assembly of the East Syrians (meant are those believers that today refer to themselves as Assyrians of the Assyrian Apostolic Church of the East) officially declared war to the Ottoman Empire

¹ Cf. Yonan G. Ein vergessener Holocaust. Die Vernichtung der christlichen Assyrier in der Türkei. Göttingen, 1989; Gaunt D. Failed Identity and the Assyrian Genocide // Shatterzone of Empires. Coexistence and Violence in the German, Habsburg, Russian, and Ottoman Borderlands / eds. O. Bartov, E. D. Weitz. Bloomington, 2013. P. 317–333; Tamcke M. Der Genozid an den Assyriern/

Nestorianern (Ostsyrische Christen) // Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Wolfgang Huber / Hrsg. T. Hofmann. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 32. Münster, 2007. P. 95–110.

as the allies of England and Russia, a comparable process of developing a political stance did not take place for the West Syrians (meant are those believers today referring to themselves as Syrian Orthodox). Even more than in the East, the genocide in the West involved also Chaldeans (followers of the union with Rome that had arisen from the Church of the East), Syrians (followers of the union with Rome that had arisen from the Syrian Orthodoxy) and Syrian Protestants of all denominations. The differences in the procedure of the genocide were mostly noticeable in the different political and military behavior of both old Syrian churches.

An evaluation of the German missions' files to the happenings in the West are a long time in coming. Too many obstacles are in its way. All large German missions which turned out in the happenings of the genocide in the West were missions that worked among Armenians.² Only in the second place, their missions were opened also for Syrians. The Chaldean archbishop Adda Scher invited Johannes Lepsius, the director of the German Orient Mission, to build an orphanage for the mission in Seert, but the German did not meet the proposal.³ It was different in the East: all German missions worked under Syrian Christians. The German Orient Mission alone maintained an orphanage for Armenian children in Khoi. During this first insight into the archives one of the German missions' smallest efforts among the Syrians remain unnoticed: the "committee for the love work to the Nestorian church" (Lehrbeck, established in 1907), and the "association for the support of the Nestorian Church" (Berlin, established in 1904) which were combined in this association until a fight in December 1907 that was insuperable. Regarding this, an edition of all maintaining texts is in progress under the responsibility of my colleague from Marburg, Karl Pinggéra. All sources regarding the mission of the Adventists in that region seem to be lost, at least I got this information at the German Friedensau Adventist University. Further on I will concentrate on the two most important German missions in the region of Urmia: the Hermannsburg Mission and the German Orient

² Cf. *Kieser H.-L.* Der verpasste Friede. Mission, Ethnie und Staat in den Ostprovinzen der Türkei 1839–1938. Zürich, 2000; *Feigel U.* Das evangelische Deutschland und Armenien. Die Armenierhilfe deutscher evangelischer Christen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext der deutsch-türkischen Beziehungen. Göttingen, 1989; *Tamcke M.* Völkermord und die Solidarität der Christen: Das Geschehen und seine Aufnahme im helfenden Handeln deutscher Armenierfreunde // *M. Tamcke.* "Dich, Ararat, vergesse ich nie!".

Neue Beiträge zum Schicksal Armeniens und der Armenier. Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 40. Berlin, 2006. S. 47–66.

³ Cf. *Tamcke M.* "J'ai commencé à étudier l'Allemand". The ecumenism under the sign of the struggle against misery: Addai Sher writes to Johannes Lepsius // *Malphonow-Rabo d-Malphone.* Studies in Honor of Sebastian P. Brock. Gorgias Eastern Christian Studies 3 / ed. Kiraz G. A. Piscataway, NJ, 2008. P. 663–670.

Mission.⁴ What can be shown with their files might be paradigmatic, also for other missions in Germany.

1. The Hermannsburg Reports

Missionaries from Hermannsburg had to write reports regularly. This procedure was expected by the priests of the Church of the East that were connected with the Hermannsburg Mission. Additionally, there was a large exchange of letters dealing with personal issues or with the constant, controversial financial support. Some of the priests had studied Lutheran theology in Germany and even wrote their letters in German (Johannes Pera, Luther Pera, Lazarus Jaure), some were not capable of German or knew merely smallest pieces (Jaure Abraham, Kascha Ablachat⁵). Their letters were translated by members of their own ethnic group into German, like for example the letters written in Syriac by Jaure Abraham, whose letters were translated by his sons, and those by Kascha Ablachat, which were translated by other priests.

2. The reporting

From different points of view and in different ways affected by the genocide, all priests wrote to their German confidential persons: in the beginning, because they were hoping to get a protection guarantee, and later, because they longed to make their desperate situation public, wanting to be saved by their German partners' help and to organize help for the survivors and refugees.

2.a. Pera Johannes⁶

Already at the start everything was stolen from him and he could – not even having cloths left – flee to his son in Urmia. His community Wasirabad was totally destroyed. His church was burned down. A return was impossible. First he fled with his family and his son to Hamadan, from

⁴ Overview: cf. *Tamcke M.* Die Arbeit im Vorden Orient // E.-A. Luedemann (in cooperation with his work group). Vision: Gemeinde weltweit. 150 Jahre Hermannsbürger Mission und Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen. Hermannsburg, 2000. S. 511–548.

⁵ Cf. *Tamcke M.* "Wie Kascha Ablachat zu einem Pferd kam. Eine Episode aus dem Jahr 1911 zur Mentalität des ostsyrisch-deutschen Kulturkontaktes" // B. Köhler. Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag. Harrassowitz, 1998. S. 401–410.

⁶ Cf. *Tamcke M.* "Pera, Johannes" // BBKL. 2001. Bd. 18. S. 1136–1138; *Idem.* Die Zerstörung der ostsyrischen Gemeinde in Wasirabad im Kontext von religiöser Konkurrenz, Weltkrieg und ökonomischer Not // Expansion und Destruktion in lokalen und regionalen Systemen koexistierender Religionsgemeinschaften. Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 41 / Hrsg. W. Beltz, J. Tubach. Halle, 2006. S. 191–202; *Idem.* "Pera Johannes" // VI Symposium Syriacum 1992 (OCA 247) / Hrsg. R. Lavenant. Rom, 1994. S. 361–369.

there back to Urmia and from there to Tiflis. In Tiflis he worked for the Lutheran Nestorians who lived there, but solely to a minimal extend. An Armenian intermediary reported to the mission that he was broken: It took years, after the World War ended, until he could migrate with his family via Constantinople to his son, who by then lived in Alsace, and who took care of the Syrian refugees in Marseille from there on. In a seminary near Strasbourg he found refuge with his wife and his disabled daughter. His wife and daughter stayed at that place after his death and after the further migration of his son to America.

He was the first priest of the Church of the East who, from 1875 on, studied Lutheran theology in Germany. His knowledge of the German language was fragmental but fine to understand. Remaining pieces of his community gathered after the World War, but stayed without priest and church.

2.b. Luther Pera⁷

The son of Pera Johannes had studied theology in Germany, just like his father, and was an important translator of Lutheran scripts into the East Syriac language. In the end he worked as a priest in the only open church of the Apostolic Church of the East in Urmia. He did this on request of the bishop Elia, who as well lived in Urmia, and explicitly against the concerns of the partners from Hermannsburg.

Luther Pera, who had already lost his son during the first part of the escape because of a typhus epidemic, which had been spread beyond the refugees, was saved in Urmia by a Muslim friend who accommodated them in his house. Secretly, the family escaped from the besieged house. The Muslim neighbors secured a part of his belongings. After repeated massive riots he and his family fled with the Russian troops that marched off via Russia and Sweden to Germany. Here he informed all over Germany about the genocide. His reports attract attention because he is constantly endeavored to give explanations for what happened and gives information to the events, even from other places. In these explaining reports he tries to give theological interpretations of the events. With the end of the World War he went profession-related to Alsace and took care of the Syrian refugees in France. Finally, he found a job in the USA and took his family

⁷ Cf. *Tamcke M.* "Pera, Luther" // *BBKL*. 2001. Bd. 18. S. 1138–1139; *Tamcke M.* Luther Pera's Contribution to the Restoration of the Church of the East in Urmia // *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies* 8/9. Kottayam, 1995–1996. P. 251–261; *Tamcke M.*

Urmia und Hermannsburg. Luther Pera im Dienst der Hermannsburger Mission in Urmia 1910–1915 // *OrChr* 80 (1996). S. 43–65.

with him. His most significant piece of translation, the Syriac translation of Luther's Small Catechism was published during his time in America. Even after the World War Johannes Lepsius tried to gain Luther Pera for his idea of publishing an article in the journal "Der christliche Orient" about the genocide on the Syrians. This article was not released anymore, but numerous articles were written by him, for instance in the missionary journal "Nachrichten aus der lutherischen Mission in Persien", which was printed with 10 000 copies.

For both authors I will quote a report from the first wave of violence – after its drop the survivors hoped that such excesses would not be repeated, but soon new reports came up about new outbreaks of violence.

"If I should describe the experiences of the last ten months, I had to write whole books. But I have to cut myself short. Approximately in the middle of last year's December the Russians marched off from Urmia. Many Christians from the town and the villages along their way went with them. Saturday, the 20th of December... all Russians were gone. On Sunday, the 21st of December, all Christians were left unprotected to the fanatic anger of the Mohammedan population. All Christian villages and houses in Dilguscha and near Urmia were sacked, all men, women and children deprived of their cloths and money. All men and young people from the villages which were further away from the town were shot by the Mohammedan. As soon as the Kurds got save notice from the Mohammedan that the Russians were gone, they overwhelmed the country. Gogtapa, where people from twenty Christian villages tried to find refuge was saved from the slaughter by the bravery of the American missionary doctor Dr. Packard and two Syrian young men, Joseph Khan and Dr. David Khan. He rode with his companions on Monday, the 23rd December... to the Kurdish chiefs who besieged Gogtapa with many thousands of warriors. In the negotiation that took hours, all Dr. Packard could achieve from the Kurds was that the residents of Gogtapa surrender and their souls, meaning only their lives, were given Dr. Packard as a present, but all their belongings would belong to the Kurds... This way many thousand were saved and brought to the American mission. We were saved as if it was a miracle of God. Our landlady send for a young Mohammedan who was a friend with her family. Because her husband fled with the Russians we accommodated her guest. In the evening he said to us that if anything would happen, he would take us with him to his house. On Saturday morning, the 21st of December, we were besieged by the Mohammedan rabble. We were all lost. But, as send by God, this young Mohammedan came with his five brothers and they helped us to gather our rugs and furniture and transport it to their house. In the evening they took us to their house where we stayed

for a month and a half. I was very scared for my father and his family. But after three days they came deprived of everything, even their cloths, to the American mission. I took them with me to that Mohammedan house... The atrocities that Mohammedans and Kurds did are indescribable. From the French mission forty-six people stayed arrested. They were bonded together, arm with arm, and shot upon the order of the Turks. In Gulfaschan were killed more over eighty people. Women and girls were revealed to the dirty lusts of this wild pack... Even though the Turkish consul and the Kurdish sheik guaranteed the village full safety. In many villages, like Ada and Supurgan, indescribable horror happened. Many died as martyrs for their belief's sake. Many women and girls were abducted by the Kurds and Mohammedans. <...> Of our little people over 8000 died, were killed or were destroyed. All churches, also ours in Wasirabad and Gogtapa, were burned. As long as the Turks ruled here, no bell should ring. Many Christians from the town were arrested and their money was extorted by them in inhumane ways. Some were hanged, one of those was a Kurd who became a Christian. During the holy Easter instead of bells we heard the cries for help of the women and children, in whose house the Mohammedans broke in. Almost every night in one house was broken into and robbed. In many nights we slept in our cloths to be ready if we had to run away. The Presbyterian missionaries denied themselves during the five months of affliction and served everyone, friend and foe. They earned respect from Mohammedans, Turks, Christian and Jews. Just think of the burden of 15 000, at least 12 000, people caged in the small rooms of the mission and fed by the mission. The children died on measles, then by the cold and dysentery; at last typhus came and killed even the best young men and virgins who were saved by the American flag from the sword. Thirty to forty people died every day in the mission. Also our beloved Friedrich became a victim of typhus, while my brother Ignatius and my sister Lois recovered. For five months I had to feed the whole family of my father. Furthermore I lost possessions from my house worth 250 Tuman (1000Mk.), a cow and its food, Sabza (dried raisins), winter stock, and so on. Now I have 260 Tuman debts, to 12, 15, 20 percent. It is Gods miracle that I haven't died with my family on hunger. Wasirabad is destroyed, houses demolished, doors and windows stolen. In Gogtapa houses, doors and windows were left, because there could be stolen so much in this village.”⁸

⁸ Karl Röbbelen published Luther Pera's letter attesting to the incidents under the heading "A Report from Persia about the First World War", in: Nachrichten aus der lutherisch.

Mission in Persien 2/4. (Hermannsburg) September 1st 1915. S. 13–16; the letter is published there in excerpts on S. 14–16.

2.c. Jaure Abraham⁹

Originally, he was deacon of Pera Johannes, but soon he was in charge of the biggest community of the so called Nestorians in Gogatapa. His reports about the genocide give the most immediate insight into the events. They let the events occur from the perspective of a helplessly exposed person in the eyes of the German pen pals. He does not offer contemplation to the backgrounds of the violence that was used against them. Everything is focused on experiences of a survivor, who at the same time is fighting for the survival of his family. And his successive loss of all his belongings during the escape gets into the focus as well. His texts are no reports about facts, but the attempt to share his feelings and his desperation. This diction, afflicted by his trauma, but not only his, has always to be thought of. Already on the first part of his escape his wife died.

2.d. Lazarus Jaure¹⁰

Lazarus Jaure, son of Jaure Abraham, succeeded to study, next to his theology studies, Oriental studies and Islamic studies. His wife and children had died during the escape through Russia and, as he had finally reached Sweden, he immediately started to inform the general public about the genocide and started, moreover, to initiate help for the survivors.

After he had migrated from Scandinavia to the United States of America, to Philadelphia, he tried to get an American publishing house to edit his monograph about the genocide on the Syrians. There his book was rejected, because it was written in German and should thereby be published in Germany. As a result, Lazarus Jaure presented the book to the Hermannsburg. Today it seems to be lost. At least there is no copy of the manuscript in the archive of the Evangelisch-Lutherische Mission (ELM), the succeeding institution of the Hermannsburg Mission.

An example of a father's report during the escape might illustrate his way of reporting.

⁹ Up to now, no research is done on him.

¹⁰ Cf. *Tamcke M.* "Erst das Leben muss des Lebens Wert zeigen". *Der Syro-Iraner Lazarus Jaure und die Deutschen*. Berlin ; Tübingen, 2013; *Idem.* The difficult way to becoming an Academic: Lazarus Jaure's distress during his stay at the University in Germany // *Aram* 21 (2009). P. 61–78; *Idem.* Der schwere Weg zum Akademiker: Die Nöte des Lazarus Jaure während seines Universitätsstudiums in Deutschland // *Sh. Talay.* *Suryoye I-Suryoye*. Ausgewählte Beiträge zur

aramäischen Sprache, Geschichte und Kultur. *Bibliotheca Nisibinensis* 1. Piscataway, 2008. S. 191–212; *Idem.* Ein Brief des Lazarus Jaure aus dem Frühjahr 1916 zu den Geschehnissen in Urmia // *Die Suryoye und ihre Umwelt*. 4. deutsches Syrologien-Symposium in Trier 2004. Festgabe Wolfgang Hage zum 70. Geburtstag / Hg. M. Tamcke, A. Heinz. *Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte* 36. Münster, 2005. S. 59–72.

“On the 18th of July in 1918 we left Urmia and fled south to Hamadan. The escape took twenty-two days. The whole people was on its way with carriages, horses and belongings. On the way we have been surrounded by the enemy eight times; several thousand were killed or caught and taken away. On the fourth day of our escape we left our carriage, that was pulled by four oxen, all our best things, the books and so on behind. My wife rode a horse that we still had; we others went by foot. On the first day we made approximately 70 km without shoes and socks in the summer heat on the sandy ways of Persia. Of course thousands of people were in the same situation like me. The escaping people was almost 90 000 souls. Nursing mothers left their little children on the road. All along our way we met children that were left by their parents. They ran to the refugees and yelled to the strangers: “Daddy, Mommy, take me with you!” But nobody could help. Newborns were left behind. Fathers and mothers, who were weak, were abandoned. Others died on the way and were left unburied. We had to hunger, because we left all stocks on the way, we were without bread and water for three days. Because those thousands of people and their cattle drank all of the water. Almost the whole people became sick on dysentery; even cholera killed many. As we came near Hamadan, my wife got ill. We highly regarded relatives in Hamadan. They took us as guests into their houses. My wife was ill for a week. On the 10th of August the Lord took her. On the 11th of August she was buried with the big participation of the reputable men of Hamadan and the Syrian refugees. I fell in deep sorrow.

We stayed in Hamadan for four months. Then, we started our journey to Täbris, that took one month, in winter. I arrived there ill and weak. Here I lay ill for two weeks, on breast and knees suffering because of the cold. As I was healthy again my son got typhus. He as well is healthy again by now. But it became very hard for us to live in a foreign town without money under these circumstances.”¹¹ The report was published in this way in the same missionary journal as the one of Luther Pera.

3. Reports in the Archive of the German Orient Mission

At least a short view on the German Orient Mission's reports: Its workers got expelled from the country by the Persian authorities on the urge of the Russians. They handed over their orphanage in Dilguscha to

¹¹ Röbbelen published a large portion of Jaure Abraham's letters dealing with events and the flight on July 16th 1919 under the title “Ein Brief aus Persien”; the mission had not had direct contact with Jaure Abraham for five years. *Röbbelen K. Ein Brief aus Persien //*

Nachrichten aus der lutherisch. Mission in Persien 6/2. (Hermannsburg) November 10th 1919. S. 1–4, the quotation here S. 3–4.

the American-Lutheran mission that was there as well. From then on they could only have contact by letters to their former protégés. As an example from a report of an orphan girl to the exile house-mother:

“Beloved Mother!

Many, many love from your daughter Sultä! I have been so happy to hear from you that I have immediately brought the letter to Mrs. Pf. so she could translate it for me. How happy I am that you are feeling good. Daily I pray that God may keep you save and bless you. You have always been a mother to me and your girls. I always think of our good home. I am so sad. Right now the military is in our house. After you have been gone for two months, the Kurds came. The bad Mohammedans from the town and the Kurds have destroyed your house, all our houses and the church and the garden. In that time the Kurds have arrested and killed many. Many people flee to the missions. We had many diseases; first measles, then typhus. That was a horrible time for Christians. That caused the American missionaries to do an endless amount of tasks, lots of work and effort. During those six months the missionaries gave bread to the Syrians, daily. And Dr. P. and the other doctors treated the diseases without money.” She then lists all of those children of the house that have died, who are all buried in the garden of the German mission. “Oh, my beloved Mother, I don’t want to tell you too much about our house. It would only hurt you.”

The orphanage was then taken over by the German-American pastor Pflaumer, who himself became a victim in a later wave of violence. His widow reports in a journal of the mission:

“On the 30th and 31st of July left the Christians Urmia; a couple of hours later the Kurds and Turks have already arrived in the town. We stayed in our house, since we were not engaged into politics, we didn’t think of danger... We were undisturbed until two in the afternoon, when someone knocked at the gate; outside were Turkish soldiers who wanted to come in... Within a couple minutes the yard was full with soldiers, Kurds and Turks... Within three to four hours we were beggars, without home, clothing and beds...” She tells that they then went to a house that was rented for the institution, and goes on: “Some Kurds and a Turkish sergeant followed us and requested money. We had no more money... The sergeant send for one of the Kurds and let him abuse my husband; he was given a whipping, beaten and kicked with heavy boots. Finally he shot my husband in front of me. He was dead immediately, the shot went right through his head.”¹²

¹² Der Christliche Orient. Potsdam, 1915. Mission in Persien 6/1. (Hermannsburg) S. 93–94; Nachrichten aus der lutherisch. June 10th 1919. S. 2–4.

Conclusion

The reports in the German missions archives can help to reconstruct the overall picture of events and would have to be taken into a comparing analysis with the numerous other reports of missions, militaries and diplomats. A first insight is not capable of doing that, but it wants to call attention to the fact that plentiful material is waiting to be historically processed. Thereby a major contribution would be done that the genocide of 1915 would not be buried in oblivion.

Alexander Treiger
(Halifax, Nova Scotia)

**Sinaitica (1): The Antiochian Menologion,
Compiled by Hieromonk Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ
(First Half of the 13th Century)**

The purpose of the series “Sinaitica” is to call attention to some of the treasures of the Mount Sinai Christian Arabic manuscript collection – the most important in the world, as far as Arab Orthodox (Melkite) material is concerned – which, however, remains poorly catalogued and hence inadequately known.¹ This first installment of the series will focus on the Antiochian Menologion (in Arabic: “Book of the Wheel,” *Kitāb al-Dūlāb*) – a collection of festal homilies and lives of saints for the entire liturgical year (September to August). (Its original title, *The Fountain of Life or a Ship Sailing to the Haven of Salvation*, will be discussed in Section 3 below.) This extensive work (originally in nine volumes, or “parts”, *ajzā’*) was compiled in the first half of the thirteenth century, by a little-known author Hieromonk (i.e., priest and monk, *al-qiss wa-l-rāhib*) Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ from Antioch. It is preserved in the following fourteen manuscripts: Sinai ar. 395–403 and 405–409.²

¹ I would like to thank the staff of the Library of Congress in Washington, D.C., and of the National and University Library in Jerusalem for digital copies of several manuscripts used in this article. This article employs the following abbreviations: **BHG** = *Halkin F. Bibliotheca hagiographica graeca* : in 3 vols. Brussels, 1957; **BHO** = *Peeters P. Bibliotheca hagiographica Orientalis*. Brussels, 1910; **CANT** = *Geerard M. Clavis apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout, 1992; **CMR** = *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History* : in 7 vols. to-date / eds. D. Thomas et al. Leiden, 2009 – in progress; **CPG** = *Geerard M., Noret J. Clavis Patrum Graecorum* : in 7 vols. Turnhout, 1974–2003; **GICAL** = *Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur* : in 5 vols. Vatican, 1944–1953; **HMLÉM** = *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l’Église*

melchite du V^e au XX^e siècle. 3 vols. in 6 parts. Louvain, 1979–1989 and Damascus, 1996; **PG** = *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*. 161 vols. in 166 parts / ed. J.-P. Migne. Paris, 1857–1887.

² Sinai ar. 404 is already reported lost in: *Gibson M. D. Catalogue of the Arabic MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*. London, 1894. P. 71. Its fate is unknown. As the Sinai manuscripts of the Menologia are numbered consecutively from 395 to 409, following the sequence of the liturgical year (September: Sinai ar. 395; November: 396–397; December: 398–399; January: 400–401; February – April: 402–403; May: 405; June: 405–406; July: 407; August: 408–409), Sinai ar. 404 would have included either February – April, like the preceding Sinai ar. 402 and 403, or May – June, like the following Sinai ar. 405.

An abbreviated single-volume version of the Menologion is preserved in Sinai ar. 423. Despite their importance, these manuscripts have received scant scholarly attention.³

An examination of the manuscripts shows that the majority of them belong to two “sets” of the Menologion, which may have been complete in the past, but are incomplete today. The first set at our disposal includes the manuscripts Sinai ar. 398, 401, 403, 406, and 408, covering December to April, June, and August (though some of the months are incompletely preserved). The second set of the Menologion includes the manuscripts Sinai ar. 395, 396, 397, 402, 405, 407, and 409, covering September, November, and February to August (though some of the months are incompletely preserved). The manuscripts Sinai ar. 399 and 400, so far as is known, belong to neither set and were copied by different scribes. This can be summarized in the following table.

<i>Volume</i>	I	II	III	IV	V	VI			VII	VIII		IX
<i>Month</i>	Sep	Oct	Nov	Dec	Jan	Feb	Mar	Apr	May	Jun	Jul	Aug
1258–1259				398	401 ⁴	403 ⁵	403	403		406		408 ⁶

³ GCAL. Vol. 1. P. 494–495; Garitte G. Une version arabe de l'*Agathange* grec dans le Sin. ar. 395 // Le Muséon 63 (1950). P. 231–247; Sauget J.-M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Brussels, 1969. “Index des manuscrits”. P. 449; Swanson M. N. Arabic Hagiography // The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography: in 2 vols. / ed. S. Efthymiadis. Farnham, Surrey; Burlington, VT, 2011. Vol. 1. P. 345–367, at p. 349, 351, and 352. Some short texts embedded in the Menologion have been edited, though with no attention given to the work as a whole; see, e.g., Amoniosis “Sina-Rait’is cmida mat’a mosrvis” arabul-k’art’uli versiebi: IX–XI, XIII da XVII ss. xelnacerebis mixedvit’ / ed. R. Gvaramia. Tbilisi, 1973.

Arabic section, right column (edition of the second Arabic translation of Ammonius’ *Report on the Martyrdom of the Monks of Sinai and Raithu* based on Sinai ar. 400, 401, and 423); Esbroeck M. van. La légende d’Apa Jeremias et Apa Johannes et les fragments Chester Beatty Copte 829 // *Orientalia* 67 (1998). P. 1–63 (edition of a short hagiographic text based on Sinai ar. 405).

⁴ The extant section covers 1–16 January only.

⁵ The extant section begins with 2 February (Feast of the Meeting of Christ in the Temple). The first text in the manuscript – an unknown homily on the Feast of the Meeting – is acephalous.

⁶ The extant section covers 7–31 August only.

1328–1334	395 ⁷		396+ 397 ⁸			402 ⁹	[...] ¹⁰	402 ¹¹	405	405	407	409 ¹²
unknown				399 ¹³								
unknown					400 ¹⁴							
1626	Abbreviated: 423											

The following sections will discuss (1–2) each of the two sets of the Antiochian Menologion, (3) the abridged one-volume version of the Menologion (Sinai ar. 423), and (4) Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ, the author of the Menologion. The final section (5) will offer observations on the importance of the Menologion and outline avenues for future research.

1. Sinai ar. 398, 401, 403, 406, and 408 (copied by Jawān ibn Dimitrī and completed by Ghrīghūrī ibn Yūḥannā in Antioch in 1258–1259)

The manuscripts Sinai ar. 398, 401, 403 (in part),¹⁵ 406 (in part),¹⁶ and 408 were all copied by the same scribe, whose name, location, and precise

⁷ The extant section covers 22–30 September only. Quires 1–5 are missing; the mark “5” in Coptic epact numbers on the present-day fol. 1r is a “mirror-signature” of the preceding, now missing, fifth quire; for this system of quire numbering see Treiger A. New Works by Theodore Abū Qurra, Preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // *Journal of Eastern Christian Studies* 68.1–2 (2016). P. 1–51, here: p. 23–24.

⁸ These are two parts of the same volume, covering 7–13 November (truncated at the end) and 14–30 November respectively. The now missing pages at the end of Sinai ar. 396 were apparently still available to Gibson, for she reports that the manuscript contained a “Ἱστορία ὑπὸ Ἰωάννου Πρεσβυτέρου Μοναχοῦ διηγουμένη” / “..... انشأها يوحنا القس الراهب” – see Gibson M. D. Catalogue. P. 65 (ellipsis in the original). This Hieromonk Yūḥannā is, of course, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ, the author of the Menologion.

⁹ The extant section covers 12–28 February only (St. Eudocia, normally commemorated on 1 March, is listed under 28 February, for reasons explained at the end of Section 2 below). The last folio of February is extant in Mingana Chr. Arab. Add. 228 [catalogue 149]. Its colophon is transcribed below.

¹⁰ All of March was torn out, presumably, by Constantin von Tischendorf or his accomplices; two folios from the missing part (6 March: The

Story of Queen Helen’s Finding of the Life-Giving Cross) are found in Leipzig, Univ. Or. 1063 (3) [formerly, Tischendorf 36 (3); viewable and downloadable, with the exception of fol. 1r, at: http://www.islamic-manuscripts.net/receive/IslamHSBook_islamhs_00000430]; cf. Vollers K. Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. Leipzig, 1906 [reprints: Osnabrück: Biblio-Verlag, 1975; Piscataway, NJ, 2009]. S. 376. The remainder of the missing part may still be extant in one of the Western libraries, perhaps at the National Library of Russia in Saint Petersburg.

¹¹ The very end of April is missing.

¹² The quires are numbered in Arabic words in the top left corner of the recto of the first folio, and in Syriac letters in the bottom margin of the verso of the last folio.

¹³ The extant section covers 5–13 December only.

¹⁴ The extant section covers 1–15 January only.

¹⁵ With the exception of fols. 91r–96v (unknown copyist), 159r–267v and 285r–309v [end of the manuscript] (copied by Hierodeacon Ghrīghūrī ibn Yūḥannā in Antioch), and 267v–284v (unknown copyist, different from the previous two). More on this below.

¹⁶ The present-day Sinai ar. 406 consists of two sections originating from different

date we know thanks to the colophons left in Sinai ar. 398 and 408. From a casual remark in Sinai ar. 398, we also learn that he copied it directly from Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s autograph.¹⁷ This adds to the value of this particular set. Here is the text of the colophons.

(1) نجز الجزء الرابع من الدولاب بعون الله وحسن توفيقه وهو مصحف شهر
كانون الاول [نهار] الاثنين الثامن شهر نيسان [التاريخ] الاول الجاري في سنة
ستة الف و[سب] عماية وستة وستين لابيننا آدم، وكتب العبد الخاطي المسكين العاري
من كل خير الغارق في بحر الخطايا جوان بن دمتر بن يوحنا بن حمزة بمدينة الله
العظمى انطاكية، وذلك على يد الاخ المود لله والمرتب في الاقنمة لدير العظيم في
القدسين ماري موسى بجبل الطور المقدس كير سيميون بن البطيطة الانطاكي برسم
الدير المقدس المقدم ذكره، ووقف على مقابلته كراس كراس ورقة ورقة الراهب
القسيس الخاطي ابا توما بن هلال بدير شفيقتنا السيدة ارشايا الكاين موقعه غربي
مدينة انطاكية ظاهر الباب المعروف بباب الفضيل، | والمذكورين سالوا لمن قرى
وحضر وسمع الصلوة عليهم والترحم على والديهم وعلى من يلوذ بهم ويُنسب اليهم،
والفاعل لذلك يغفر له الله بشفاعه السيدة امّ النور والقدس ماري موسى وامر يوحنا
المعمدان وكا[فة] القدسين، آمين، والحمد لله حقّ حمده وبه نستعين.¹⁸

(1) With God’s help and good guidance, the fourth part of the Menologion – the volume for the month of December – was completed on Monday, 8 April, in the first indiction,¹⁹ corresponding to the year 6766 after our forefather Adam [=1258 AD]. It was copied by the sinful and wretched servant, devoid of all good and drowning in the ocean of sins, Jawān ibn Dimitrī ibn Yūḥannā ibn Ḥamza in the great city of God Antioch. This was [facilitated] by (‘*alā yad*) the brother loved by God and appointed to the rank of *economos* (*al-murattab fi l-aqnama*) of the monastery of the great saint Mār Mūsā [the Prophet Moses] on the holy Mount Sinai (*jabal al-Ṭūr*), Kyr²⁰ Simeon ibn al-Buṭayṭa al-Anṭākī. It was commissioned by (*bi-rasm*) the aforementioned holy monastery and collated quire by quire and folio by folio by the sinful monk and priest Abā Tūmā ibn Hilāl at the monastery of our Intercessor and our Lady Arshāyā,

manuscripts and bound together: (I) life and miracles of St. Symeon the Stylite (copied by priest Buṭrus ibn Būluṣ from Ḥiṣn al-Quṣayr [south of Antioch] in 1264, on commission from Mount Sinai); (II) Menologion for June. Only section II will concern us here.
¹⁷ Sinai ar. 398, fol. 292v: ونقله من اللغة
السريانية الى اللغة العربية يوحنا عبد المسيح القسيس
الراهب المؤلف لهذا المصحف والكاتب له في النسخة
التي نقلت منها هذه النسخة.

¹⁸ Sinai ar. 398, fols. 310v–311r.

¹⁹ The indiction cycle (a fiscal cycle from 1

to 15; in Arabic: *tārīkh*) is keyed to the years of the Byzantine world era (AM^{byz}). It is calculated as follows: Indiction = MOD (AM^{byz}, 15), i.e., the remainder after division of the Byzantine year by 15. (If the remainder is zero, the indiction is 15.) 6766 AM^{byz} indeed corresponds to the first indiction.

²⁰ The Greek honorific Κύρ (short for Κύριος, “Lord”) is used before the names of both ecclesiastical and worldly dignitaries.

located to the west of Antioch, outside the gate known as Bāb al-Fuḍayl.²¹ All those mentioned are asking those who will read, or will be present and listen to, [this text] to pray for them and to pray [to God] to bestow mercy on their parents, dependants, and relatives. May God forgive the sins of those who will do so, through the intercession of our Lady, the Mother of the Light, of Saint Mār Mūsā, of Saint John the Baptist, and of all the saints, Amen! Praise be to God as He is due; it is Him that we ask for help.

(2) نجز الجزء التاسع من الدولاب وهو شهر اب بمعونة الله وحسن توفيقه
 نهار الاربعاء من السبّة الصغيرة في الصوم المقدس السادس شهر اذار التاريخ
 الاول الجاري في سنة ستة الف وسبعماية وستة وستين لابينا آدم بمدينة انطاكية
 المحروسة.²²

(2) With God's help and good guidance, the ninth part of the Menologion – the one [covering] the month of August – was completed on Wednesday of the short week (*al-sibba al-ṣaghīra*) of the Holy Fast,²³ on 6 March, in the first indiction, corresponding to the year 6766 after our forefather Adam [=1258 AD], in the divinely-protected city of Antioch.

These colophons are rich in historical information. From the first colophon, we learn that the manuscript Sinai ar. 398 – and, consequently, all the others belonging to the same set – was commissioned by the monastery of Mount Sinai. This was facilitated by the economos of Mount Sinai, a certain Simeon ibn al-Buṭayṭa, who was a native of Antioch and presumably had connections in that city. Possibly, he knew the copyist Jawān ibn Dimitrī personally and asked him to copy a set of the Menologion for Mount Sinai. Jawān ibn Dimitrī carried out this task in Antioch. However, he also asked the monk and priest Tūmā ibn Hilāl from the monastery of

²¹ On the monastery of the Theotokos Ar-shāyā, see HMLÉM. Vol. III.1. P. 308–309; *Toḏt K.-P., Vest B. A. Syria* (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia) : in 3 vols. Vienna, 2015. Vol. I. P. 419, 615, and 652 (on the last two occasions misnamed, based on a copyist's mistake in Yaḥyā al-Anṭākī's history, "the monastery of St. Arsenios"; the same mistake in *Troupeau G. Les Églises d'Antioche chez les auteurs arabes // L'Orient au cœur: En l'honneur d'André Miquel* / ed. F. Sanagustin. Paris, 2001. P. 319–327, esp. 326). Sinai ar. 63 (13th century) was copied by a certain monk Macarius (Makārī) from that monastery (the colophon, on fol. 253v, is cited in: *Atiya A. S. Catalogue Raisonné of the Mount Sinai Arabic Manuscripts* / al-Fahāris al-tahlīliyya li-makhṭūṭāt Ṭūr Sīnā al-ʿarabiyya: Fahāris

kāmila maʿa dirāsa tahlīliyya li-l-makhṭūṭāt al-ʿarabiyya bi-dayr al-qiddīsa Kātirīna bi-Ṭūr Sīnā / arabic translation by J. N. Youssef. Vol. 1 [MSS 1–300; the only volume published], Alexandria, 1970. P. 126). The gate Bāb al-Fuḍayl is otherwise unattested.

²² Sinai ar. 408, fol. 163v. Cf. *Smith Lewis A., Gibson M. D. Forty-One Facsimiles of Dated Christian Arabic Manuscripts with Text and English Translation*. Cambridge, 1907. Plate XVIII and p. 35–36.

²³ The "short week" of the Great Lent is, presumably, the sixth and last, which has only five days (Monday to Friday), followed by Lazarus Saturday, Palm Sunday, Holy Week, and Easter. In 1244, Easter fell on 24 March; Palm Sunday, on 17 March; hence 6 March was indeed a Wednesday, but not of the "short week."

the Theotokos Arshāyā in the vicinity of Antioch to collate the resulting manuscript with its model, and Tūmā ibn Hilāl did so “quire by quire and folio by folio.” As indicated earlier, this model was, in fact, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s autograph of the Menologion. Why is it that, in order to have the manuscript collated, Jawān ibn Dimitrī turned to the monastery of the Theotokos Arshāyā? Though we do not know for sure, it is quite possible that the model (i.e., Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s autograph) would have been kept at that monastery. (In this case, it is quite possible that Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ had been a monk of that monastery.) If this is so, Jawān ibn Dimitrī would have perhaps initially borrowed the manuscript to have it copied, and upon returning it, would have asked Tūmā ibn Hilāl to help him along with collation. In practice this would mean that Jawān ibn Dimitrī would have read the freshly penned copy aloud, while Tūmā ibn Hilāl would have followed the text of the model, offering corrections as needed.²⁴

From the second colophon we can deduce a small detail: Jawān ibn Dimitrī had completed the ninth part of the Menologion before he copied the fourth part. This means that he was copying the volumes in no particular order. This is further evidence to the fact that he was commissioned to copy the entire Menologion, beginning to end, and hence the order in which the volumes were being copied was of no significance.

Jawān ibn Dimitrī’s connection to the monastery of the Theotokos Arshāyā had apparently been longstanding. Fourteen years prior to his copying the Menologion, Jawān ibn Dimitrī had copied the Arabic translation of Theodore the Studite’s *Little Catecheses* (in Arabic: *ta‘ālīm* or *‘izāt*) – a work translated by Kyr Chariton, abbot of the monastery of the Theotokos Arshāyā.²⁵ Moreover, according to the colophon that Jawān ibn Dimitrī left in that manuscript (Sinai ar. 326), the commissioner of the copy was a monk of the same monastery, the deacon Anbā Farnāfā (Abba Barnabas) from Tripoli. Here is the text of the colophon.

(3) نجزت التعاليم المقدسة من كتاب الاسطوديون نهار الجمعة الرابع من شهر اذار التاريخ الثاني الجاري في سنة ست الف وسبعماية واثنين وخمسين سنة لابينا آدم، وكتب العبد الخاطي جوان بن دمتری بن حمزة بكنيسة السيدة العمّارية،

²⁴ On collation practices, see Gacek A. Arabic Manuscripts: A Vademecum for Readers. Leiden ; Boston, 2012. P. 65–69.

²⁵ On Theodore the Studite’s *Little Catechesis* in Arabic, see GCAL. Vol. 1. P. 413;

HMLÉM. Vol. III.1. P. 308–310; to the references given there, one should add Sinai ar. NF Paper 30 (copied in 1247 by Nīlus al-Dimash-qī) + Sinai ar. NF Paper 50 (both originally parts of the same manuscript).

رحمه الله ورحم والديه ومن ترحم عليهم، آمين، | وعني بكت>ا<بته الاب الروحاني
انبا فرنافا الشمس الاسطرلابسي المقيم بدير شفيقتنا السيدة ارشايا
رحمه الله وغفر خطاياه بشفاعه السيدة وجميع القديسين، آمين.²⁶

(3) The holy *Catecheses* from the book of Studion were completed on Friday, 4 March, in the second indiction, corresponding to the year 6752 after our forefather Adam [=1244 AD]. They were copied by the sinful servant Jawān ibn Dimitrī ibn Ḥamza²⁷ in the church of our Lady al-‘Ammāriyya.²⁸ May God have mercy on him and his parents and on those who will pray [to God] to bestow mercy on them. The copy was commissioned by (*uniya bi-kitābatihī*) the spiritual father, the deacon Anbā Farnāfā from Tripoli, who resides at the monastery of our Intercessor and our Lady Arshāyā. May God have mercy on him and forgive his sins, through the intercession of our Lady and of all the saints, Amen.

Going back to Jawān ibn Dimitrī's set of the Menologion, it should also be noted that he did not copy it singlehandedly. This becomes apparent if we consider Sinai ar. 403, a manuscript copied in different hands. While the beginning of the manuscript (from the beginning to fol. 158v, with the exception of fols. 91r–96v)²⁹ is clearly copied in Jawān ibn Dimitrī's hand, the rest (with the exception of fol. 267v–284v) was copied by another scribe, a certain Hierodeacon (i.e., deacon and monk) Ghrīghūrī ibn Yūḥannā from Antioch. He left the following colophon:

(4) كمل شهر آذار المبارك برحمة الله ورافاته وتمجيده وتحنّاته في نهار
الجمعة رابع يوم مضى من شهر تمّوز، وذلك في الدير المقدّس دير القديسة شمونيث
باطن انطاكية، حماها الله تعالى، وكان ناسخه الحقيّر والفقيّر من عمل الصلاح
غريغوري المتزيّ باسم راهب وشمّاس بن يوحنا بن السناط، يسلم ويتضرّع الى كلّ
من قرأ فيه ان يطلب له بالمغفرة عن خطاياه وذنوبه، غفر الله لمن قرأ
وسمع وقال آمين.³⁰

(4) By God's mercy, graces, glory, and favours, the month of March was completed on Friday, 4 July, in the holy monastery, the monastery of Saint Shamūnīth inside Antioch, may the exalted God preserve [this city]! Its copyist

²⁶ Sinai ar. 326, fols. 214v–215r.

²⁷ The name of the copyist's grandfather Yūḥannā is here skipped over.

²⁸ The church cannot be identified. It does not seem to be attested in: *Todt K.-P., Vest B. A. Syria.*

²⁹ Sinai ar. 403, fols. 91r–96v contains the story of St. Eudocia (commemorated on 1 March), which was not part of the original

Menologion, as copied by Jawān ibn Dimitrī. Shortly after the manuscript arrived at Sinai, someone copied the story of St. Eudocia on separate sheets and sewed them into the manuscript, between February and March.

³⁰ Sinai ar. 403, fol. 214v.

was the wretched Ghrīghūrī (Gregory) ibn Yūḥannā ibn al-Sanāṭ, devoid of any good work, who, though donning [the habit] of a monk and deacon, is one in name [only].³¹ He asks and implores whoever reads it to pray [to God] to grant him forgiveness of his sins and transgressions. May God forgive those who read, hear, and say Amen.

Moreover, on the last folio of the manuscript, the same copyist writes:

(5) اغفر للمعتني سيماون [...] .³²

(5) [Lord], forgive the commissioner [of this manuscript], Simeon. [*The note breaks off, due to loss of the bottom of the folio.*]

The Simeon mentioned here is, no doubt (despite the slightly different spelling), Simeon ibn al-Buṭayṭa al-Anṭākī, the *economos* of Mount Sinai, who – as indicated above – commissioned this set of the Menologion. It is thus clear that Ghrīghūrī ibn Yūḥannā was simply completing Jawān ibn Dimitrī's work – presumably because the latter was no longer able to do so, perhaps due to illness, old age, or death.

Shamūnīth (more commonly: Ashmūnīt or Ashmūnīth,³³ from the Hebrew Ḥashmônīt, the “Hasmonean”) is one of the names of the mother of the seven Maccabean martyrs; Ashmūnīth's and her sons' tomb in Antioch became an important centre of Christian worship. The “church of the Maccabees” or the “church of Saint Ashmūnīth” is attested in several documentary and literary sources on the history and topography of Antioch.³⁴

It is unfortunate that Ghrīghūrī ibn Yūḥannā did not specify the year in which he completed Jawān ibn Dimitrī's manuscript. Most likely, this was

³¹ The expression *b-ism* (*qiss, rāhib, shammās, usquf*, etc.), “(priest, monk, deacon, bishop, etc.) in name only” – meaning that his sinful deeds do not conform to his clerical rank – is very common in Christian Arabic colophons. See also below, near notes 43 and 57.

³² Sinai ar. 403, fol. 309v.

³³ E.g., Sinai ar. NF Paper 59 (see *Meimaris Y. E. Katalogos tōn neōn arabikōn kheirographōn tēs hieras monēs hāgias Aikaterinēs tou orous Sina. Athens, 1985. Greek part. P. 137, illustration 129*); Vat. ar. 286, fol. 118r (see *Guidi I. Una descrizione araba di Antiochia // Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei 4 (1897). P. 137–161. P. 149 Arabic text / p. 160 translation*). Cf. *Margoliouth J. P. Supplement to the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith. Oxford, 1927. P. 39.*

³⁴ *Obermann J. The Sepulchre of the Maccabean Martyrs // Journal of Biblical Literature 50.4 (1931). P. 250–265; Schatkin M. The Maccabean Martyrs // Vigiliae Christianae 28.2 (1974). P. 97–113; Ziadé R. Les martyrs Maccabées de l'histoire juive au culte chrétien: Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome. Leiden, 2007; Troupeau G. Les Églises d'Antioche. P. 324–325; Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective / ed. G. Signori. Leiden, 2012; Asa Eger A. (Re)Mapping Medieval Antioch: Urban Transformation from the Early Islamic to Crusader Periods // DOP 67 (2013). P. 95–134. P. 102; Todt K.-P., Vest B. A. Syria. Vol. 1. P. 638, 647, 650–651, 657.*

1259: among the years with 4 July falling on a Friday, this is the year that stands closest to Jawān ibn Dimitrī's work.³⁵

2. Sinai ar. 395, 396, 397, 402, 405, 407, and 409 (copied [or commissioned] by Sim'ān ibn Yūsuf for the "Church of the Syrians" on Mount Sinai in 1328–1334)

The second set of the Menologion includes the manuscripts Sinai ar. 395, 396, 397, 402, 405, 407, and 409.³⁶ We know the name of the scribe [or commissioner],³⁷ the date, and the place of copying from the following five colophons.

(6) غفر الله لمن كتب ولمن قرا وسامح بما يجد من الغلط والنقص، والسيح لله دائماً وعلينا رحمته، آمين، وذلك بتاريخ سنة ستّة آلاف وثمانماية وسبعة وثلاثين لايونا (!) آدم، احسن الله العاقبة، وذلك بدير طور سينا المقدّس، وهو برسم كنيسة السيّدة.³⁸

(6) May God forgive the copyist, the reader, and those who will excuse the mistakes and deficiencies that they might find therein. Glory to God always! May His mercy be upon us! This was [copied] in the year 6837 after our forefather Adam [=1328–1329 AD]. May God grant a good outcome [in the Hereafter]! This took place in the holy monastery of Mount Sinai, commissioned by the church of the Lady.

(7) نجز الجزء الثالث من الدولاب وهو شهر تشرين الثاني بمعونة الله وحسن توفيقه وبموازية السيّدة امّ النور وبمعونة القديسين المسمّاون (!) في هذا المصحف في نهار الثلثا الثالث وعشرين من آذار سنة ستّة آلاف وثمانماية احد واربعين لايونا آدم، وكان المهتمّ بكتابتة العبد الخاطي سمعان باسم قسّ ابن يوسف من قرية صيدنايا من عمل دمشق، غفر الله له، آمين، وذلك في ايام الاب الروحاني السيّد الاسقف كير جرمانوس بطور طور³⁹ سينا، رحمننا الربّ ببركة بصلاته،⁴⁰ والسيح لله دائماً ابداً، آمين. غفر الله لمن قرا وسامح بما يجده من النقص، وهو برسم كنيسة السيّدة، فمن غيّر عنها كانت السيّدة خصمه يوم الدينونة.⁴¹

³⁵ Though *Kāmil M. Catalogue of All Manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*. Wiesbaden, 1970. P. 19 dates Sinai ar. 403 to 1258 AD, I was unable to locate this date in the manuscript.

³⁶ The handwriting of Sinai ar. 395 and 409 appears slightly different from the rest of the group; nonetheless, these two manuscripts seem to have been copied by the same scribe, perhaps using a different pen and writing slightly more casually.

³⁷ There is some uncertainty as to whether the person mentioned in the colophons – priest Sim'ān ibn Yūsuf from Ṣaydnāyā – was the copyist or the commissioner; so I keep both options open. See note 42 below.

³⁸ Sinai ar. 395, fol. 213v. The colophon has been transcribed and translated into Latin in *Garitte G. Une version arabe*. P. 232.

³⁹ Written twice by mistake.

⁴⁰ So in the manuscript. Read: صلّاته.

⁴¹ Sinai ar. 397, fol. 270r.

(7) With God's help and good guidance, with the support of the Lady, the Mother of the Light, and with the help of the saints named in this volume, the third part of the Menologion – the one [covering] the month of November – was completed on Tuesday, 23 March 6841 after our forefather Adam [=1333 AD]. The producer [commissioner?] of this copy⁴² was the sinful servant Sim'ān ibn Yūsuf, a priest in name [only],⁴³ from the village of Ṣaydnāyā in the region of Damascus. May God forgive him, Amen! This took place on Mount Sinai in the days of the spiritual father, the Master Bishop Kyr Germanus, may the Lord bestow mercy on us through the blessing of his prayer. Glory to God always and forever! May God forgive the reader and those who will excuse the deficiencies that they might find therein! This was commissioned by the church of the Lady. Whoever changes its [location] away from it, the Lady will be his adversary on the Day of Judgment.

(8) كمل شهر اشباط المبارك على يد العبد الخاطي المسكين سمعان ابن يوسف ... وذلك بدير طور سينا المقدس في أيام الاب الروحاني السيد الاسقف كير جرمانوس رحمة الرب بصلاته بتاريخ سنة ستّة الاف وثمانماية واثنين واربعين لآبونا (!) آدم، وذلك برسم كنيسة المعروفة بالسريان.⁴⁴

(8) The blessed month of February has been completed by the wretched sinner Sim'ān ibn Yūsuf ... This took place in the holy monastery of Mount Sinai, in the days of the spiritual father, the Master Bishop Kyr Germanus, may the Lord bestow mercy on us through his prayer, in the year 6842 after our forefather Adam [=1333–1334 AD]. It was commissioned by the church, known as [the church of] the Syrians.

(9) أيها القاري، اذكر الناسخ المسكين يذكرك الرب في ملكوت السماء، غفر

⁴² *Al-muhtamm bi-kitābatihi* can also mean “the commissioner of this copy”; however, the next colophon (Mingana Chr. Arab. Add. 228 [catalogue 149]; a *membrum disiectum* of Sinai ar. 402) makes it sound as though Sim'ān ibn Yūsuf was the scribe and not the commissioner. The matter is uncertain. I have checked some of the Syriac manuscripts copied by Sim'ān ibn Yūsuf, and they have a few Arabic notes in a hand quite different from the second set of the Antiochian Menologion. In at least one case – Sinai syr. 207 (year 1288), fol. 308v, just below Sim'ān ibn Yūsuf's Syriac colophon – the Arabic note sounds as if it was written by the copyist himself; here is the text: يا أخوة، اطلب اليكم ان وجدتم به غلط او نقص تمموه واغفروا لكتابه وسامحوه واصفحوا له. Now, if this note was written by Sim'ān ibn Yūsuf, then clearly, because of the

difference in handwriting, he could not have been the copyist, but must have been the commissioner, of the Antiochian Menologion. This issue is in need of further investigation.

⁴³ See note 31 above.

⁴⁴ Mingana Chr. Arab. Add. 228 [catalogue 149] (a *membrum disiectum* of Sinai ar. 402), as transcribed in: Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, now in the possession of the trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham: in 4 vols. Cambridge, 1933–1963. Vol. 3. P. 12. I have not seen this manuscript and do not know if the colophon contains further information, particularly such as could help resolve the question of whether Sim'ān ibn Yūsuf was the copyist or the commissioner of the Antiochian Menologion.

الله له ولمن قرا وسمع وترحّم عليه. نجز هذا الكتاب المبارك، وهو شهرين أيّار واحزيران، في العشر الاوسط من كانون الاول سنة سنّة آلاف وثمان مائة ثلاثة واربعين لايونا (!) آدم، وذلك في أيّام الاب السيّد الاسقف كير جرمانوس، رحمننا الله بصلاته، بدير طور سينا المقدّس بكنيسة السيّدة المعروفة بالسريان، فمن غيرّه عنها، كانت السيّدة خصمه يوم الدينونة وكان حظّه مع يوذس الاسخريوطي
غفر الربّ لمن اهتّم [...] ⁴⁵.

(9) O reader, remember the poor copyist [in your prayer], so that the Lord may remember you in the Kingdom of Heaven! May God forgive [the copyist], the reader, the hearer, and whoever prays [for God's] mercy on him. This blessed book, [covering] the months of May and June, was completed in the middle ten days of December 6843 after our forefather Adam [=1334 AD]. This took place in the days of the father Master Bishop Kyr Germanus, may God bestow mercy on us through his prayer, in the holy monastery of Mount Sinai, in the church of the Lady known as [the church of] the Syrians. Whoever changes its [location] away from it, the Lady will be his adversary on the Day of Judgment, and his lot will be with Judas Iscariot. May the Lord forgive the commissioner of ... [*Here the colophon breaks off.*]

(10) غفر الله لمن كتب وقرا، نجز هذه (!) الكتاب، وهو لشهر تمّوز، في العشرين من شهر ايلول سنة سنّة آلاف وثمانماية ثلاثة واربعين لايونا (!) آدم، وذلك في أيّام الاب الروحاني السيّد الاسقف كير جرمانوس، رحمننا الربّ بصلاته بدير طور سينا المقدّس بكنيسة السيّدة المعروفة بالسريان، فمن غيرّه عنها كانت السيّدة خصمه وكان حصّه (=حظّه) مع يوذس الاسخريوطي، غفر الله لمن كتب ولمن قرا وسامح بما يجده من النقص والغلط، والسبح لله دائماً وعلينا رحمته، آمين آمين آمين. ⁴⁶

(10) May God forgive the copyist and the reader! This book, [covering] the month of July, was completed on 20 September 6843 [=1334 AD]. This took place in the days of the spiritual father Master Bishop Kyr Germanus, may God bestow mercy on us through his prayer, in the holy monastery of Mount Sinai, in the church of the Lady known as [the church of] the Syrians. Whoever changes its [location] away from it, the Lady will be his adversary on the Day of Judgment, and his lot will be with Judas Iscariot. May God forgive the copyist, the reader, and those who will excuse the deficiencies and mistakes that they might find therein! Glory to God always! May His mercy be upon us, Amen, Amen, Amen!

⁴⁵ Sinai ar. 405, fol. 236v; the colophon is truncated (page missing?).

⁴⁶ Sinai ar. 407, fol. 253r.

(11) The spiritual father Master Bishop Kyr Germanus died on the way to Egypt/ Cairo on Friday, 18 August 6844 AM after our forefather Adam [=1336 AD].

Since the second set of the Menologion was copied on Mount Sinai, at a time when the first set was already there, it is natural to suppose that it was copied directly from the first. Examination of the textual evidence seems to confirm this assumption. For example, the August volume of the first set – Sinai ar. 408 – contains a marginal note by a later hand: **اطلب** **خير القديس ابا موسى الحبشي آخر الكتاب**, “Look for the story of Saint Abā Mūsā al-Ḥabashī [Moses the Abyssinian] at the end of the book.” Indeed, at the end of the manuscript, after Jawān ibn Dimitrī’s original colophon, the life of St. Moses the Abyssinian was copied in the same later hand, though, due to the loss of a few folios, only the last few lines of it survive.⁵² Obviously, after the manuscript arrived at Sinai, one of its first readers supplemented it with an additional hagiographic text, not included in the original Antiochian Menologion. If we compare Sinai ar. 408 to the August volume of the second set of the Menologion – Sinai ar. 409 – we notice that what used to be a marginal note is now part of the text, and the volume ends with the story of Moses the Abyssinian.⁵³

Similarly, after the February–April volume of the first set – Sinai ar. 403 – arrived at Mount Sinai, one of its first readers noticed that it did not contain a long life of St. Eudocia (commemorated on 1 March). He therefore copied the story of St. Eudocia in full on separate sheets and sewed them into the manuscript, right between February and March. Consequently, in the February–April volume of the *second* set – Sinai ar. 402 – the story of St. Eudocia becomes part of the Menologion for *February*; the copyist of Sinai ar. 402 even asserts (falsely) that St. Eudocia is commemorated on 28 February! This too shows that the second set of the Menologion was copied, presumably directly, from the first.

3. The Abridged One-Volume Menologion: Sinai ar. 423

As indicated above, Sinai ar. 423 is an abridged, one-volume “digest of the Menologion” (*muntakhab min kutub al-Dūlāb*).⁵⁴ We learn about its history from the colophon:

⁵² Sinai ar. 408, fols. 143v and 164r respectively.

⁵³ Sinai ar. 409, fols. 181v and 198v–201r respectively. It should be noted, however, that the second set also *omits* some material found in the first set. If we compare, for instance, the volumes for June – Sinai ar. 406 and Sinai ar. 405, belonging to the first and the second

set respectively – we will see that the latter eliminates some of the short, Synaxarion-type notices and transmits only the longer texts: mostly Patristic homilies and hagiographic accounts.

⁵⁴ Sinai ar. 423, fol. 1r.

(12) وكان النجاز من نساخة هذا الكتاب المبارك في الخامس وعشرين من شهر ايار سنة سبعة آلاف مائة اربعة وثلثين لكون العالم على يد احقر العباد وارذلهم سيماون باسم شماس فهو يسال لكلمن قرا فيه ووجد شيئاً من النقص او الغلط واصلحه، اصلح الله تعالى دنياه وآخرته، لانّ الكمال لله وحده وكلّ انسان ناقص، كما قيل:

النقص في نفس الطبيعة كائناً (!) وبنو الطبيعة نقصهم لا يُنكرُ
ومن المحال بان ترى احداً حوى وصف الكمال ووصفه متعذّر⁵⁵

وقد كتب لنفسه ليتعزّا به في قلايته وانه فيما بعد اوهبه للولد العزيز نقولا بن (؟) المعلم يحنّا ابن درغام في خامس عشرين نيسان سنة سبعة آلاف مائة وخمسين.⁵⁶

(12) The copying of this blessed book was completed on 25 May 7134 of the Creation era [=1626 AD] by the worst and most wretched servant of God Simeon, deacon in name [only].⁵⁷ He prays that those readers who may find any deficiencies or mistakes and correct them will be rewarded by God, may He be exalted, in this life and in the Hereafter. Perfection belongs to God alone, while every human is imperfect. It is said:

Imperfection is present in [human] nature;

No one can deny that sons of [human] nature are imperfect.

It is impossible to find anyone who has encompassed

the characteristics of perfection; [for even] describing it is arduous.

He copied it for his own use, so as to find consolation in his cell. After that, he presented it as a gift to the dear child Niqūlā, son (?) of the teacher Yūḥannā ibn Durghām on 25 April 7150 [=1641–1642 AD].

At the bottom of the page, there appears an ornate Greek signature of Abbot Ioasaph of Mount Sinai, followed by the date 7152, written in Greek letters (ζ, ρνβ). A marginal note adds: صار هذا الكتاب وقفا على دير طور سينا، في التاريخ المعين ادناه، "This book became property (*waqf*) of the monastery of Mount Sinai on the date indicated below," i.e., 7152 [=1643–1644 AD].

Deacon Simeon, a native of Homs, is a well-known copyist, active at the scriptorium of Mount Sinai in the first half of the seventeenth century. In addition to the manuscript at hand, he copied (in chronological order): Sinai ar. 337 (John Climacus' *Ladder*, 1621); Sinai ar. 565 (*Paterikon*, 1622); Sinai ar. 270 (St. Basil's *Hexaemeron* and *Ascetica*, 1625); Sinai ar. 351

⁵⁵ The early twentieth-century scholar 'Abd al-Ḥayy al-Kattānī ascribes a very similar poem to the little-known poet 'Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Aḥmad al-Andalusī (d. 661 AH / 1262–1263 AD). See 'Abd al-Ḥayy ibn 'Abd al-Kabīr al-Kattānī. *Fihris al-*

fahāris wa-l-athbāt wa-mu'jam al-ma'ājim wa-l-musalsalāt: in 3 vols. / ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1982. Vol. 2. P. 1169.

⁵⁶ Sinai ar. 423, fol. 619r.

⁵⁷ See note 31 above.

(several works including Isaac the Syrian in ‘Abdallāh ibn al-Faḍl’s Arabic translation⁵⁸ and a work on Biblical history, 1635); Sinai ar. 325 (works of Theodore the Studite, Ephrem, and John Chrysostom, 1638); Sinai ar. 61 (Psalter, 1641); and perhaps some others.⁵⁹ It is unlikely that he was himself the author of the abridged Menologion; most likely, he copied it wholesale from a no longer extant (or hitherto unidentified) model.

The abridged Menologion is especially valuable because it preserves several otherwise lost sections of the Menologion, most crucially Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s original introduction in twelve chapters, written in elegant rhymed prose (*sajʿ*).⁶⁰ While an edition and translation of the introduction must be left for the future, here is the first page of this astonishingly beautiful text:

(13) بِسْمِ الْآبِ وَالْإِبْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ، إِلَهُ الْوَاحِدِ

<p>بِحَمْدِ الثَّلَاثِ الْإِلَهِ الْوَاحِدِ وَشُكْرِهِ وَالْإِيمَانِ بِهِ الْإِلَهِ الْوَاحِدِ عَلَيْهِ</p> <p>السُّبْحُ لِلَّهِ الْآبِ الَّذِي لَا إِلَهَ لَنَا سِوَاهُ الْمَجْدُ لِلابْنِ الْمَسِيحِ مَعْطِي الْخَلَاصِ وَالنَّجَاةِ الشُّكْرُ لِلرُّوحِ الْقُدُسِ مَعْطِي الْحِكْمَةِ وَمَنْحِ الْحَيَاةِ السُّجُودُ لِلثَّلَاثِ الْوَاحِدِ الْإِلَهِ وَالْخَيْرُ الزَّادُ لَهُ وَالْخَيْرُ فِي آخِرَاهُ وَأَدْعَاةٌ إِلَى النَّجَاحِ لَهُ فِي عَقْبَاهُ وَبَارِيٌّ بَرَايَا الدُّنْيَا وَخَالِقُهَا وَمُحْيِي كُلِّ الْخَلِيقَةِ وَبَارِعُهَا وَأَيُّقُنُنَا⁶¹ قَبْلَ إِبْدَاعِنَا فِي الْقُبُورِ وَأَعْدُّ لَنَا مَا وَعَدَنَا بِهِ مِنَ النِّعَمِ الْمَذْخُورِ وَالْبَسْنَا ثَوْبَ النُّورِ وَالنِّعْمَةِ وَأَنْطَقْنَا كَقَوْلِ الرَّسُولِ بِغَرَائِبِ الْحِكْمَةِ الْآبِ وَالْإِبْنِ [وَالرُّوحِ]⁶² الْأَقْدَسِ</p>	<p>الْفَصْلُ الْأَوَّلُ فِي الْإِبْتِدَاءِ الْوَاجِبِ أَوْ لَا تَقْدِيمُ ذِكْرِهِ وَالْتَوَسُّلِ وَالْإِبْتِهَالِ إِلَيْهِ</p> <p>قَالَ الْمَصْنُفُ الْجَامِعُ: أَمَّا أَوْ لَا فَإِنَّهُ أَحَقُّ مَا افْتَتَحَ بِهِ الْقَوْلُ وَأَوْلَاهُ وَأَوْجِبُ مَا تُنْتَبِئُ بِهِ وَأَحْرَاهُ وَخَيْرُ مَا تُلْتَمَسُ بِهِ فِي نَحْوِي الْقَوْلُ وَفَحْوَاهُ وَأَوْكَدُ مَا خُتِمَ بِهِ ذَلِكَ وَأَقْوَاهُ الَّذِي هُوَ أَفْضَلُ عَتَادِ الْمَرْءِ فِي أَوْلَاهُ وَأَعْوَدُ عَلَيْهِ الصَّلَاحُ فِي مَبْدَاهُ فَالسُّبْحُ لِلَّهِ الْآبِ أَوَّلَ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَسَابِقُهَا وَأَخِرُ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَوَارِثُهَا وَالْمَجْدُ لِلْمَسِيحِ الْإِبْنِ الَّذِي أَنْبَهَنَا مِنْ سِنَةِ الْفَتُورِ وَأَخْرَجَنَا مِنَ الظُّلْمَةِ إِلَى النُّورِ وَالشُّكْرُ لِلرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي سَكَنَ فِينَا بِالرَّحْمَةِ وَهَدَانَا إِلَى الْحَقِّ مِنْ دُونِ سَائِرِ الْأُمَمِ وَالسُّجُودُ وَالْوَقَارُ لِلثَّلَاثِ الْوَاحِدِ الْمَقْدَسِ</p>
---	--

⁵⁸ On ‘Abdallāh ibn al-Faḍl, see Treiger A. Christian Graeco-Arabica: Prolegomena to a History of the Arabic Translations of the Greek Church Fathers // Intellectual History of the Islamicate World 3 (2015). P. 188–227. P. 192 and 207–208 (with further references).

⁵⁹ HMLÉM. Vol. IV.1. P. 307–308 mentions only Sinai ar. 61 and Sinai ar. 270 (on these

two manuscripts, cf. Atiya A. S. Catalogue Raisonné. P. 120–121 and 501–503).

⁶⁰ Sinai ar. 423, fols. 5r–12r.

⁶¹ MS: وإيقضنا.

⁶² Here and below, the words in brackets are my (to a degree, conjectural) reconstructions of what is missing due to loss of the left margin.

الإله الواحد خالق الكلّ من غير شيء ناله من الكلفة والكّد
 والمشهد له بتثليث الأقانيم
 المسجود له من البرايا والأقانيم
 [إياه] جلّ ثناؤه حمد من يُشرّح للإيمان به صدره
 [أسبّحه] عظم تلاؤه⁶³ تسبيح مَنْ تُخلصُ سريره في تسبيحه
 وأمّجده تعاضمت كبرياؤه تمجيد مَنْ يعرف قدرته ولا يقدره
 وأشكره جلت نعمائه شكر مَنْ يُخلصُ له العبادة
 وأسجد لعزّته سجود مَنْ يلثم التراب بشفتيه
 ومذّبّه عزّ وجلّ بما يراه من الحلّ والعقد
 والمعبود بوحدانيّة الجوهر القديم
 والمحمود من البريء من الخطايا والسقيم
 ويُعدّ للمصائب من أجله صبره
 ويتصلّ إليه من سوء فعله [وقيحه]
 ويتصوّر خوفه في [.....] ولا يصوره
 ويسل من إحسانه [الزيادة
 ويُحني في ركوعه ظهره وركبتيه⁶⁴

(13) In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, one God.

Chapter One on the necessary beginning that one ought to mention before [all things]: praising the Trinity, the one God, offering thanks to Him, imploring and beseeching Him, and believing in Him as necessary and incumbent on everyone.

The author and compiler has said: To begin with, the most appropriate and worthy commencement for every discourse is to praise God the Father other than whom we have no god. Second, it is most necessary and fitting to glorify the Son, the Christ, the Giver of deliverance and salvation. Third, as regards both grammar and content of the discourse, it is best to offer thanks to the Holy Spirit, the Provider of Wisdom and Giver of life. The firmest and most steadfast conclusion for it is a prostration before the Trinity, the one God, which is man's best equipment in this [life] and best provision and treasure for the [life] to come. This is what best guarantees him success in the Here-and-Now and will most likely lead him to felicity in the Hereafter.

So praise be to God the Father who is before all things and precedes them; who is the Creator and Originator of all of world's creatures; who is also after all things and the Inheritor of them all; who both gives life to all of creation and will restore it back to life. Glory be to the Christ, the Son, who has stirred us up from the slumber of lassitude and has awakened us prior to restoring us [back to life] from the graves; who has delivered us from darkness to light and has prepared for us what He had promised us: the treasured paradise. Thanks be due to the Holy Spirit, who has mercifully abided in us; who has endowed us with a cloak of light and grace; who has led us to the Truth, alone of all humankind; and has enabled us to speak, as the Apostle has said, with wondrous wisdom. Prostration and veneration are due to the one and holy Trinity: Father, Son, and Most-Holy Spirit, one God, who created everything, though experiencing no trouble and toil; who, exalted and glorified be He, governs everything, binding and loosing as He

⁶³ The last word is unclear; it appears also in Sinai ar. 423, fol. 6r:3.

⁶⁴ Sinai ar. 423, fol. 5r.

pleases. One bears witness to the triplicity of His hypostases and worships Him in the simplicity of His pre-eternal essence. Creatures and [created] substances worship Him; be they devoid from or afflicted by sins, they praise Him. Exalted be His praise! Whosoever chest has been expanded to embrace faith in Him praises Him and is, moreover, prepared to suffer afflictions for His sake. I praise Him – great are His favours! – as one whose inner self is sincere in praising Him; as one who calls upon Him to be freed from his wicked and ugly deeds. I glorify Him – great is His majesty! – as one who knows His power but cannot measure Him; as one who senses His awe [lacuna] but cannot conceptualize Him. I thank Him – exalted is His bounty! – as one who worships Him with complete devotion and prays that He may bestow additional favours. I bow down before His majesty as one who prostrates himself [as low as to] kiss dust with his lips, bending his back and knees.

Significantly, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s introduction preserves what seems to be the original title of the Menologion. Not surprisingly, it rhymes: *Ma‘īn al-ḥayāh aw al-markab al-sā’ir fī mīnā’ al-najāh*, *The Fountain of Life or a Ship Sailing to the Haven of Salvation*.⁶⁵ He explains at length the reasons that prompted him to choose this title, indicating, for instance, that:

(14) وهذا المعين فهو معين الحياة المضاهي للنبوع الفائض دم الحياة وماء الخلاص من الجنب الإلهي. وذاك السفين الطوفاني فإنما كان مدبره جدنا الصديق نوح وهذا المركب الروحاني فمدبره سيدنا وفادينا المسيح.⁶⁶

(14) This fountain is the fountain of life, similar to that spring from which the Blood of life and the Water of salvation gush forth from [Christ’s] divine Side. Whereas that ark in the time of the flood was steered by our forefather, the righteous Noah, this spiritual ship is steered by our Lord and Redeemer Christ.

Later on in the introduction, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ also offers some precious comments on the method he used in compiling the Menologion.

(15) ولئن كان هذا المصحف مختصرًا اختصاراً ولم تتحصر فيه كلّ الكتب انحصاراً فلم أرَ بنسبتي الاحتواء إليه أن يحوي ما لا يمكن إحاطته به واشتماله عليه من سائر الميامر والأخبار المختصة بكافة القديسين والأبرار

⁶⁵ Sinai ar. 423, fol. 7r.

⁶⁶ Sinai ar. 423, fol. 7v (because the rhymes here are less precise and more sporadic, I have copied the text as a single paragraph).

فإنّ هذا ممّا لا يمكن مثله

لأنّه ممّا يتعذّر ويمتنع	أن يكون هذا الكتاب حاويًا للقديسين وقصصهم أجمع
ونهاية ما قدرتُ عليه	ووجدتُ السبيل إليه
إنّي قد صَحّحتُ هذه الأعياد بغاية الممكن	وجمعتها من كلّ نسخة بحسب نهاية التمكن
ورَتَّبْتُ ذلك على أصحّها وأوفرّها	وفسّرتُ ذلك من اللسان اليوناني إلى اللغة العربية أكثرها
وأوردتُ ما كان من ذلك فيما قبلُ مفسّرًا	وفسّرتُ ما كان وجودُ تفسيره في عصرنا متعذّرًا
بإلهام الله تعالى وتفضّله	إذ أهلني لمثل ذلك بتطوّله
وإن كنتُ كما قد يعلم حقًا	لستُ لذلك منه أهلاً ولا مستحقًّا ⁶⁷

(15) This volume is, arguably, greatly condensed and in no way contains all the books. Yet neither did I, on my part, intend that it would include and encompass everything, containing what cannot be contained: all and sundry homilies and stories dealing with every [conceivable] saint and venerable. The like of it is impossible. It is not only difficult, but unrealistic for this book to contain all the saints and all their stories. The most I could attain and found the means to accomplish was to adequately order these feasts to the degree possible, collecting [the texts] from as many manuscripts as were available. I have arranged all this material in a way that seemed most adequate and appropriate, translating much of it from the Greek language into Arabic.⁶⁸ I have also included whatever had been translated into Arabic previously, while translating [anew] those texts whose translations were no longer readily available in our day and age. [All this I have done] with inspiration from the exalted God and by His grace; for He prepared me for so [arduous] a task by His favour, though He certainly knew that I was neither worthy of, nor fit for, this undertaking.

In the Appendix below, I shall present a complete table of contents of Sinai ar. 423, which can serve as a representative sample of what Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s Antiochian Menologion contains.

⁶⁷ Sinai ar. 423, fol. 11v.

⁶⁸ As we shall see in Section 4 below, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ also translated some texts from Syriac.

4. Who Was Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ?

In addition to the introduction, mentioned above, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ authored a lengthy homily in elegant rhymed prose (*saj’*) on the feast of the Entrance of the Theotokos into the Temple (Antiochian Menologion for 21 November: Sinai ar. 397, fols. 59v–83v). Crucially for our purposes, he introduces this homily as follows:

(16) خطبة انشاها يوحنا القسّ الراهب المختار قاتوليقي لرومجرد وشاس، مقولة على السيّدة والدة الاله حيث ادخلها والداها الى الهيكل، وهي ابنة ثلاثة سنين.⁶⁹

(16) A sermon delivered by Hieromonk Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ, who was elected to be the catholicos of Romagyris and Shash, concerning the time when the Lady Mother of God was brought by her parents into the Temple at the age of three.

This is echoed by the captions of Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s translations of Jacob of Sarug’s *On the Three Baptisms*⁷⁰ and of the *Life of St. Abramios*.⁷¹ The former, similarly, indicates that Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ was elected to be catholicos (*al-mukhtār li-l-jathlaqa*), while the latter points out, simply, that he was elected (*al-mukhtār*). The Melkite catholicos of Romagyris and Shash (near modern Tashkent) was the metropolitan bishop overseeing the dioceses of the Church of Antioch in Central Asia on behalf of the patriarch.⁷² Presumably, Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ rejected the appointment, preferring monastic life and scholarly work as a translator and a compiler to episcopal dignity.

Here is a (no doubt incomplete) list of Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s translations, based on indications provided in the manuscripts.⁷³ In addition

⁶⁹ Sinai ar. 397, fol. 59v.

⁷⁰ Sinai ar. 400, fol. 121r and Sinai ar. 401, fol. 149r.

⁷¹ Sinai ar. 534, fol. 282r.

⁷² On the Melkite catholicosates in Baghdad and Romagyris see Klein W. Das orthodoxe Katholikar von Romagyris in Zentralasien // *Parole d’Orient* 24 (1999). P. 235–265; Fiey J.-M. Rum à l’est de l’Euphrate // *Le Muséon* 90 (1977). P. 365–420; Nasrallah J. Réponse à quelques critiques récentes au sujet des catholicosats melchites de Bagdad et de Romagyris // *Proche-Orient Chrétien* 33 (1983). P. 160–170; Nasrallah J. L’Église melchite en Iraq, en Perse, et dans l’Asie centrale // *Proche-Orient Chrétien* 25 (1975). P. 135–179; 26 (1976). P. 16–33; 27 (1977). P. 71–78, 277–293; Dauvillier J. Byzantins d’Asie Centrale et

d’Extrême-Orient au moyen âge // *Revue des Études Byzantines* 11 (1953). P. 62–87; Edelby N. Note sur le catholicos de Romagyris // *Proche-Orient Chrétien* 2 (1952). P. 39–46; Parry K. Byzantine-Rite Christians (Melkites) in Central Asia in Late Antiquity and the Middle Ages // *Thinking Diversely: Hellenism and the Challenge of Globalisation* / ed. E. Kefallinos (Special edition of *Modern Greek Studies* (Australia and New Zealand), 2012). P. 91–108.

⁷³ Of course, many other translations of Patristic homilies and hagiographic accounts within the Menologion, especially those not found outside it, may well be Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s. In order to determine this, a careful analysis of his translation technique is needed. For an illustration of how this can be done, see Treiger A. *Christian Graeco-Arabica*.

to the manuscripts of the Menologion, I occasionally refer to some texts translated by Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ no longer available in the extant parts of the Menologion, but preserved in indirect transmission.

Date	Author & Text	Vorlage	Manuscripts
1 Sep	(Pseudo?-)John Chrysostom on the beginning of the ecclesiastical year (=In principium indictionis: CPG 4597; BHG 820) ⁷⁴	[Greek]	Sinai ar. 423, fols. 12v–14r [فسره مؤلف هذا الكتاب]
5 Sep	Life of Sharbel and his sister Bebaia (BHO 1049)	?	Indirect transmission only: Mingana Chr. Arab. 85 [=Catalogue, No. 96] (year 1643), fols. 195v–232v [فسرها القس الراهب يوحنا] ⁷⁵
7 Sep	Life of St. Abramios of Syria, a former chief of a band of twelve robbers, who planned an assault on a female convent near Antioch ⁷⁶ (cf. BHG 1450k, 1450kb, 1450kc, and 1450m); the author is said to be Theotimos al-rāhib al-Thaṭālī (otherwise unknown)	?	Indirect transmission only: Sinai ar. 534 (year 1225), fols. 282r–293v [صنفها تالوطيمس الراهب التطالي ... ونقلها يوحنا عبد المسيح القس والمختار والراهب]

⁷⁴ Greek: PG 59, cols. 673–674.

⁷⁵ This manuscript (apparently the only one containing this text; cf. GCAL. Vol. 1. P. 530) includes six hagiographic texts obviously excerpted from a Menologion for September: The life of St. Symeon the Stylite of Aleppo (1 September); The life of the prophet Moses (4 September); the life of Zacharias, the father of John the Baptist (7 September); Epiphanius the Monk's (ca. 800) *Homily on the Nativity of the Mother of God* (8 September; on this author and text cf. Dobschütz E. von. Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende. Leipzig, 1899. P. 302**–303**); Brock S. P. A Syriac Version of the Letters of Lentulus and Pilate // *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969). P. 45–62, at p. 51–52); The life of

St. Severian of Sebaste (9 September); and the life of Sharbel and Bebaia (5 September). Significantly, the life of the prophet Moses in the Mingana manuscript is an abridgment of Logothete's (i.e., Symeon Metaphrastes') *Encomium to the Prophet Moses*, found in Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ's Antiochian Menologion (Sinai ar. 423, fols. 21r–23r). It is therefore quite possible that all these texts ultimately derive from Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ's Antiochian Menologion.

⁷⁶ On this saint, see Sauget J.-M. Premières recherches. P. 179–180 and 279–288.

26 Sep	Story of John the Theologian written by his disciple Prochorus (= <i>Acta seu peregrinationes, auctore Prochoro</i> : CANT 218; BHG 916–917z; BHO 469)	?	Sinai ar. 395, fols. 42r–109r [مما فسرّه يوحنا عبد المسيح] الراهب مؤلف هذا الكتاب نقلًا [سأخذًا بغير سجع ⁷⁷]; apparently, shorter version in Sinai ar. 423, fols. 57r–66v [مما فسرّه] [مؤلف الكتاب]; the Arabic translation seems different from both the version published by A. Smith Lewis and the one in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 247v–280v ⁷⁸
21 Nov	Ephrem, <i>Encomium to the Theotokos</i> (CPG 4160/11) [includes sections on “The Names of the Lord” and “The Names of the Lady” in Scripture] ⁷⁹	Syriac	Sinai ar. 397, fols. 84r–92v [ميمر لابينا البار مار افرام] السرياني يمتدح به السيّدة والدّة الالهة، ممّا فسرّته انا الحقيّر المسمّى يوحنا عبد المسيح المؤلف لهذا الكتاب من هذا اللسان ⁸⁰ وزدّته ما صلح من السلام عليك; incipit: ايتها العذرى الطاهرة النقيّة [الفاخرة والدّة ربّنا والاهنا]; indirect transmission: Paris ar. 262 (15 th century), fols. 79v–98v. ⁸¹
29 Dec	John Chrysostom, <i>On the Holy Infants Martyred in Bethlehem</i> (= <i>In Herodem et infantes</i> : CPG 4638; BHG 827b) ⁸²	Syriac	Sinai ar. 398, fols. 292v–299r [ونقله من اللغة] السريانية الى اللغة العربية يوحنا عبد المسيح القسيس الراهب المؤلف لهذا المصحف والكاتب له في النسخة التي نقلت منها هذه النسخة]

⁷⁷ My emendation. MS: شجع.

⁷⁸ Smith Lewis A. *Acta mythologica apostolorum*: Transcribed from an Arabic Ms in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss in the Convent of St Catherine, on Mount Sinai. London, 1904. P. 31–46 (Arabic text); Smith Lewis A. *The Mythological Acts of the Apostles*, translated from an Arabic Ms. in the Convent of Deyr-es-Suriani, Egypt, and from Mss. in the Convent of St Catherine on Mount Sinai and in the Vatican Library. London, 1904. P. 37–53 (translation). Cf. GCAL. Vol. 1. P. 263.

⁷⁹ It remains to identify this text in the Syriac Ephremic corpus.

⁸⁰ I.e., Syriac, the language of St. Ephrem the Syrian.

⁸¹ Le Baron de Slane. *Catalogue des manuscrits arabes*. Paris, 1883–1895. P. 71: “Panegyrique de Notre-Dame, mère du Seigneur, par S. Éphrem le Syrien, traduit par le P. Yōḥannā, auteur du présent livre, qui y a fait les additions nécessaires” (my emphasis); Troupeau G. *Catalogue des manuscrits arabes*. Première partie: *Manuscripts chrétiens*: 2 vols. Paris, 1972–1974. Vol. 1. P. 226; cf. GCAL. Vol. 1. P. 427.

⁸² Greek: PG. Vol. 61, cols. 699–702.

6 Jan	Jacob of Sarug, <i>On the First Baptism of the Law, the Second Baptism of John the Baptist, and the Third Baptism of Christ</i> (=On the Three Baptisms) ⁸³	[Syriac]	Sinai ar. 400, fols. 121r–127r [on the margins of fol. 121r: فُسِّرَ هُ يَوْحَنَّا الْقَسَّ الْمَخْتَارَ لِلجَّنَّةِ وَالرَّاهِبِ صَانِعَ هَذَا الْكِتَابِ]; Sinai ar. 401, fols. 149r–156v [فُسِّرَ هُ يَوْحَنَّا الْقَسَّ الْمَخْتَارَ لِلجَّنَّةِ وَالرَّاهِبِ صَانِعَ هَذَا الْكِتَابِ لِمَنْفَعَةِ النَّفُوسِ وَالْإِبْدَانِ، [أَمِينَ].
6 Mar	Story of St. Helen's finding the True Cross (BHO 216–218) ⁸⁴	Syriac	Leipzig, Univ. Or. 1063 (3), a <i>membrum disiectum</i> of Sinai ar. 402 ⁸⁵ [مَمَا فُسِّرَ هُ الْخَاطِي الْمَسْكِينِ يَوْحَنَّا عَبْدَ الْمَسِيحِ الْقَسَّيْسِ الرَّاهِبِ مَوْلَفَ هَذَا الْمَصْحَفِ مَنْقُولًا ذَلِكَ مِنَ اللِّسَانِ السَّرْيَانِيِّ إِلَى اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ عَلَى جِهَتِهِ مِنْ غَيْرِ [نَقْصٍ وَلَا زِيَادَةٍ عَلَيْهِ فِي اللَّفْظِ]; the translation is different from, and more polished than, the one in Sinai ar. 531 (year 1232), fols. 234v–253r and Sinai ar. 540, fols. 265r–270v (truncated)

In addition to these texts, the following evidence also deserves consideration.

First, a no longer identifiable Sinaitic Arabic manuscript (*olim* Sinai Porph. 228) was copied by Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ al-rāhib in the year 6752 to the Creation, i.e., 1243–1244 AD.⁸⁶ The catalogue description reads:

كتاب تعاليم روحانية كُتِبَ سنة ٦٧٥٢ للعالم بيد يوحنا عبد المسيح الراهب.⁸⁷

⁸³ Syriac: *Bedjan P.* Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis : 5 vols. Paris ; Leipzig, 1905–1910. Vol. 1. P. 153–167; cf. Brock S. P. Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh // Symposium Syriacum [II], 1976: célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel “Les Fontaines” de Chantilly (France). OCA 205 / eds. F. Graffin and A. Guillaumont. Rome, 1978. P. 325–347.

⁸⁴ Cf. GCAL. Vol. 1. P. 244.

⁸⁵ See note 10 above.

⁸⁶ Interestingly, this is the same year in which Jawān ibn Dimitrī's manuscript of The-

odore the Studite (also called *ta’ālīm*) was copied: Sinai ar. 326.

⁸⁷ Syrku P. A. Opisanie bumag episkopa Porfirija Uspenskago pozhertvovannykh im v Imperatorskuju Akademiju nauk po zaveshaniju. Saint Petersburg, 1891. P. 344 (MS 228). This is a checklist of Sinai Arabic manuscripts, compiled by Nikolaj Krylov and Faḍlallāh Ṣarrūf, members of the Russian bishop Porfirij Uspenskij's team, which visited Sinai in 1850. It is unclear whether this manuscript is still kept on Mount Sinai and, if so, what call number it has in the modern numbering.

Second, the Beirut manuscript of the Arabic translation of John Chrysostom's *Six Discourses on Priesthood* (CPG 4316) (copied in 1557 [not 1558], possibly identical with Beirut, Bibliothèque Orientale 478a), which served as the basis for Constantin Bacha's edition, indicates that the translator was a certain "wretched Hieromonk Yūḥannā Yuwānīkiyūs" (Yūḥannā b-ism qiss rāhib ḥaqīr Yuwānīkiyūs), which may or may not be identical with our Yūḥannā 'Abd al-Masīḥ.⁸⁸ Unfortunately, the Sinaitic manuscript of the Arabic translation of John Chrysostom's *Six Discourses on Priesthood* – Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 3r–108r, which presents the exact same text – does not identify the translator.

Third, Yūḥannā 'Abd al-Masīḥ mentions himself at the end of Ibrāhīm ibn Yūḥannā's⁸⁹ translation of Gregory of Nazianzus *Oration* 43, incorporated in the Antiochian Menologion (Sinai ar. 400, fol. 38r; Sinai ar. 401, fol. 50r).⁹⁰

⁸⁸ al-Kahanūt li-abīnā al-mu'azzam fī l-qid-dīsīn ... al-Dhahabī Famuhu ... Yuwānīs al-Anṭākī / ed. Quṣṭanṭīn al-Bāshā. Beirut, n.d. [1904]. P. 186; cf. GCAL. Vol. 1. P. 338–339 (Graf argues that the "Hieromonk Yūḥannā Yuwānīkiyūs" was a copyist and not a translator; but this is at odds with the copyist's colophon, cited by Bacha).

⁸⁹ The translator Ibrāhīm ibn Yūḥannā (d. ca. 1030), who held the Byzantine honorific title of "Protospatharios" (Arabic: *ubrūtus-bathār*), is most famous for his translation of select *Orations* of Gregory of Nazianzus (Arabic translations of *Orations* 29, 30, and 43 are specifically ascribed to him; others may well be by him) as well as Dionysius the Areopagite's *On Good and Evil* (= *Divine Names*, chapter 4, §§18–35) and Pseudo-Gregory of Nyssa's *Encomium in Honour of St. Ephrem* (CPG 3193; BHG 583). To the extensive list of his translations (GCAL. Vol. 2. P. 45–48; HMLÉM. Vol. III.1. P. 289–305), one can add at least four more items: (1) Basil of Caesarea's *Homily on Cheesefare Sunday* (= Basil's second homily on Lent, CPG 2846; Arabic: Saint Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts A509, fols. 19r–24v and possibly Beirut, Bibliothèque Orientale 512. P. 547–563); (2) John Chrysostom's *Encomium to St. Luke the Evangelist* (Sinai ar. 423, fols. 578r–587v); (3) Symeon Metaphrastes' *Encomium to St. John the Theologian* (Menologion for 8 May: Sinai ar. 405, fols. 50v–61v). Of Ibrāhīm ibn Yūḥan-

nā's translations, only the Arabic versions of some of Gregory of Nazianzus' *Orations* have been published: *Grand'Henry J.* La version arabe du *Discours* 24 de Grégoire de Nazianze: Édition critique, commentaires et traduction // *Versions orientales, repertorium ibericum et studia ad editiones curandas* / ed. B. Coulie. Turnhout, 1988. P. 197–291; *Idem.* Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: Versio arabica antiqua, I: Oratio XXI (arab. 20). Turnhout, 1996; *Idem.* Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: Versio Arabica Antiqua, III, Oratio XL (arab. 4). Turnhout, 2005; *Tuerlinckx L.* Sancti Gregorii Nazianzeni Opera: Versio arabica antiqua, II: Orationes I, XLV, XLIV (arab. 9, 10, 11). Turnhout, 2001; cf. *Tokay E.* Continuity and Transformation: *Theosis* in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's *Oration on Baptism (Oration 40)* / PhD Thesis, Cardiff University, 2013; *Tokay E.* Continuity and Transformation in the Arabic Translation of Gregory Nazianzen's *Oration on Baptism (Oration 40)* // *Origenes und sein Erbe in Orient und Okzident* / ed. A. Fürst. Münster, 2011. S. 227–253. Ibrāhīm ibn Yūḥannā is also the author of hagiographical works, of which only one – the *Life of the Patriarch of Antioch Christopher* (martyred in 967) – has survived (see note 96 below).

⁹⁰ Cf. *Grand'Henry J.* Répertoire des manuscrits de la version arabe de Grégoire de Nazianze. Première partie: Égypte // *Le Muséon* 97.3–4 (1984). P. 221–253, at p. 228 and 232.

From the above evidence, we learn that Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ was a trilingual monk and priest from the region of Antioch, competent in Greek, Syriac, and Arabic; his Antiochian Menologion includes his Arabic translations from both Greek and Syriac. He was active from before 1225 AD (when Sinai ar. 534, containing his translation of the Life of St. Abramios – either derived from or subsequently incorporated in the Antiochian Menologion – was copied) to 1243–1244 AD (when he himself copied Sinai Porph. 228). He must have lived, therefore, *in the first half of the thirteenth century*, very close in time to the earliest extant copy of the Antiochian Menologion (1258–1259 AD), which – as mentioned above – was copied directly from Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ’s autograph. He was elected to be the catholicos of Romagyris and Shash, yet presumably rejected this appointment. Though we do not know the name of the monastery to which he belonged, some indications – as discussed in Section 1 above – point to the monastery of the Theotokos Arshāyā. This, however, remains uncertain.

5. Observations on the Importance of the Antiochian Menologion and Avenues for Future Research

The Antiochian Menologion is, undoubtedly, one of the most monumental compilations in Christian Arabic literature. It is a crucial historical source on Orthodox Christian belief and practice in the Church of Antioch in the first half of the thirteenth century. It documents, for instance, some archaic local festivals which were subsequently suppressed and disappeared. A striking example of this is the (originally Pagan: cf. the Latin *rosalia*) “Feast of Roses” celebrated in honour of the Mother of God in May.⁹¹ A brief note on this celebration is found in the eleventh-century calendar of the Melkite community in Central Asia, preserved by the famous Muslim scholar al-Bīrūnī (d. 1048).

(17) إيار: ... ٤. عيد الورد وهو على الرسم القديم وكذلك يُستعمل بخوارزم ويُجاء فيه بالورد الجوري الى اليبيع، والسبب فيه ان مريم اتحت فيه ايليشبع والددة يحيى بالباكورة من الورد. ... ١٥. عيد الورد على الرسم المستحدث، وذلك لعزة وجوده في اليوم الرابع، وعليه يُعمل بخراسان دون الاول.⁹²

⁹¹ On the Christian appropriations and adaptations of the Latin *rosalia*, see Puchner W. Studien zur Volkskunde Südosteuropas und des mediterranen Raums. Vienna ; Köln ; Weimar, 2007. S. 47–105.

⁹² Martyrologes et ménologes orientaux XVI–XVIII: Les fêtes des Melkites, par al-Bīrūnī; Les fêtes des coptes, par al-Maqrizi;

Calendrier Maronite, par Ibn-al-Qola‘i / ed. R. Griveau // Patrologia Orientalis. Vol. X.4. N 49). Paris, 1915. P. [20–21]/306–307; cf. Galadza D. Liturgical Byzantinization in Jerusalem: al-Bīrūnī’s Melkite Calendar in Context // Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. 3rd series, 7 (2010). P. 69–85, esp. p. 73.

(17) 4 May: The Feast of Roses, according to the old practice. It is celebrated [on this date] in Khwārazm. Bengal roses are brought to churches. The reason for this is that on this day Mary gave Elizabeth, John's mother, a first fruit offering of roses. ... 15 May: The Feast of Roses, according to the new practice. This is because it is difficult to find [roses] on 4 [May]. It is on this [date], rather than the first one, that it is celebrated in Khorāsān.

The Antiochian Menologion preserves a fairly long homily on this feast, calling it "Feast of Roses and Green Wheat" (*ʿīd al-ward wa-l-farīk*). However, it connects the feast not to the meeting between the Mother of God and Elizabeth but to a miracle wrought by the Mother of God during St. Paul's visit to Illyricum (Menologion for 12 May: Sinai ar. 405, fols. 96v–101r). The text of this homily was published in a posthumous article by Michel van Esbroeck; his edition is based on the poorly executed late sixteenth-century copy Sinai ar. 452, fols. 1v–5r.⁹³ A somewhat different Christian Arabic account of this miracle has recently been published from a manuscript in Saint Petersburg.⁹⁴

The Antiochian Menologion is also important for saving otherwise lost or poorly preserved works of earlier Christian Arabic literature, such as, e.g., Bishr ibn al-Sirri's unpublished homily on the Feast of Theophany, commissioned by Michael, metropolitan of Damascus (ca. 870 AD) (Menologion for 6 January: Sinai ar. 400, fols. 127r–135r; Sinai ar. 401, fols. 157r–166v)⁹⁵ and Ibrāhīm ibn Yūḥannā's *Life of the Patriarch of Antioch Christopher* (Menologion for 23 May: Sinai ar. 405, fols. 111v–131r).⁹⁶

The Antiochian Menologion also preserves otherwise lost Arabic translations of Patristic material and unique information on otherwise

⁹³ Esbroeck M. van. Une homélie mariale étiologique pour la Fête des Roses au 15 mai // *Studi sull'oriente cristiano* 8.1 (2004). P. 17–49.

⁹⁴ Serikov N. [Serikoff]. Chiudo Bogoroditsy, javlennoe v al-Kadriqō: Predvaritel'noe soobsh'enie i publikatsiya [The Miracle of the Mother of God Wrought in al-Kadriqō: A Preliminary Report and Publication] // *Khris-tianskij Vostok* 5 (11) (2003–2008). P. 92–111 (based on Saint Petersburg, Institute of Oriental Manuscripts A993, fols. 170v–179r; "al-Kadriqō" being a corrupt form of "Ilīriqū," Illyricum). I express my sincere gratitude to Nikolaj Serikoff for drawing my attention to his publication.

⁹⁵ Samir S. Kh. Michel évêque melkite de Damas au 9^e siècle, à propos de Bišr ibn al-Sirri // *Orientalia Christiana Periodica* 53 (1987). P. 439–441; cf. Treiger A. *Christian Graeco-Arabica*. P. 191.

⁹⁶ Nasrallah J. Deux auteurs melchites inconnus du X^e siècle // *OrChr* 63 (1979). P. 75–86, at p. 75–82 (correcting Habib Zayat's earlier edition of the same text). For a complete bibliography, see Lamoreaux J. C. Ibrāhīm ibn Yūḥannā al-Anṭākī // *CMR*. Vol. 2. P. 611–616. See also Moiseeva S. A. "Zhitie antiokhijskogo patriarkha Khristofora" kak pamiatnik arabo-mel'kitskoj agiografii kon. X – nach. XI vv. [The Life of the Patriarch of Antioch Christopher as a Document of Arab Melkite Hagiography of the end of the 10th – beginning of the 11th centuries] // *Araby-khristiane v istorii i literature Blizhnego Vostoka* [Arab Christians in the History and Literature of the Near East] / ed. N. G. Golovnina. Moscow, 2013. P. 6–61. On Ibrāhīm ibn Yūḥannā as a translator see note 89 above.

unknown Antiochian translators, such as the deacon of the cathedral of Antioch Yānī ibn al-Duks (i.e., John, son of the *dux* [of Antioch]) and the deacon Kir Ikhrīṣṭufūr (Kyr Christopher) ibn al-Dawbalī (or al-Duwaylī). The former translated into Arabic Germanus of Constantinople's *Homily on the Sash of the Theotokos* (CPG 8013; BHG 1086; Menologion for 31 August: Sinai ar. 408, fols. 159v–163v; Sinai ar. 409, fols. 195r–198v);⁹⁷ the latter translated Symeon Metaphrastes' account of the placing of the robe of the Theotokos in Blachernae (BHG 1048; Menologion for 2 July: Sinai ar. 407, fols. 1r–5r).

There is no question that due to its paramount importance, the Antiochian Menologion merits a critical edition and further study. Avenues for further inquiry include: the Christian Arabic sources of the Antiochian Menologion; the relationship between the Antiochian Menologion and its Greek (e.g., Symeon Metaphrastes) and Syriac antecedents; the relationship between the Antiochian Menologion and the Melkite Synaxaria;⁹⁸ and the subsequent diffusion of material from the Antiochian Menologion in Melkite and other branches of Christian Arabic literature, with a view to reconstructing the now lost sections of the Menologion. These questions await their researchers.

Appendix: An Abridged One-Volume Version of the Antiochian Menologion (Sinai ar. 423)

Here is a complete inventory of the abridged one-volume version of the Antiochian Menologion, preserved in Sinai ar. 423.⁹⁹

Folios	Date	Author & Work	CPG & BHG	Translator
1r–3v		Table of Contents (<i>fihrist</i>)		
4r–v		[<i>blank</i>]		
5r–12r		The compiler's [Yūḥannā 'Abd al-Masīḥ's] introduction [discussed in Section 3 above]	Composed in Arabic	

⁹⁷ Cf. GCAL. Vol. 1. P. 377; HMLÉM. Vol. II.1. P. 113 (argues, wrongly, that it was translated by "un traducteur anonyme" and that the Greek original is lost).

⁹⁸ Sauget J.-M. Premières recherches.

⁹⁹ I gratefully acknowledge my debt to Gregor Schwarb's unpublished inventory of the Arabic versions of the Church Fathers recorded in CPG, which he generously shared with me.

12v–14r	1 Sep	(Pseudo?-)John Chrysostom on the beginning of the ecclesiastical year (=In <i>principium indictionis</i>)	CPG 4597; BHG 820	The compiler [Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ]
14r–20v	1 Sep	Theodoret of Cyrus’ <i>Encomium to St. Symeon the Stylite the Elder</i> (=chapter 26 of the <i>History of the Monks of Syria</i>) ¹⁰⁰	CPG 6221; BHG 1678–80	
21r–23r	4 Sep	Logothete’s (i.e., Symeon Metaphrastes’) <i>Encomium to the Prophet Moses</i> ¹⁰¹	Not in CPG or BHG	
23r–25r	5 Sep	Quzmā al-biṭrīq’s (i.e., Cosmas Vestitor’s) <i>Encomium to Zachariah and Elizabeth, the Parents of St. John the Baptist</i> (=Laudatio iii <i>Zachariae</i>) ¹⁰²	CPG 8154; the Greek text is still unedited	
25r–29r	6 Sep	Miracle of the Archangel Michael at Chonae (Symeon Metaphrastes’ recension) ¹⁰³	BHG 1284	
29r–33v	8 Sep	Andrew of Crete, <i>A Homily on the Nativity of the Theotokos</i> (=Homilia i in <i>nativitatem b. Mariae</i>) ¹⁰⁴	CPG 8170; BHG 1082	

¹⁰⁰ Also in Beirut, Bibliothèque Orientale 626 (19th century). P. 59–65; cf. GCAL. Vol. 1. P. 367.

¹⁰¹ Not mentioned in *Högel Chr.* Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization. Copenhagen, 2002. Is the Greek original lost?

¹⁰² The same author’s *Encomium on the Recovery of St. John Chrysostom’s Body* (=Oratio iv de translatione Iohannis Chrysostomi: CPG 8145; BHG 878) is preserved in Sinai ar. 396, fols. 202v–208v (truncated), Sinai ar. 477

(13th century), fols. 55v–71v, Sinai ar. 528, fols. 309r–327r, and Vat. ar. 697 (I am grateful to Jonas Karlsson for referring me to the Vatican manuscript).

¹⁰³ Also in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 383r–390r.

¹⁰⁴ Cf. GCAL. Vol. 1. P. 377; Sauget J.-M. Un homélaire melkite bipartite: Le manuscrit Beyrouth, Bibliothèque Orientale 510 // Le Muséon 101.3–4 (1988). P. 231–290, at p. 287.

33v–39r	8 Sep	Andrew of Crete, <i>Another Homily on the Nativity of the Theotokos</i> (= <i>Homilia iv in nativitate b. Mariae</i>) ¹⁰⁵	CPG 8173; BHG 1092, 1092b	
39r–57r	14 Sep	Alexander the Monk's (i.e., Alexander of Cyprus') <i>Homily on the Discovery of the Life-Giving Cross</i> ¹⁰⁶	CPG 7398; BHG 410	
57r–66v	26 Sep	Story of John the Theologian written by his disciple Prochorus (= <i>Acta seu peregrinationes Iohannis, auctore Prochoro</i>) ¹⁰⁷	CANT 218; BHG 916–917z; BHO 469	The compiler [Yūḥannā ‘Abd al-Masīḥ]
66v–74r	28 Sep	Life of St. Chariton (Symeon Metaphrastes' recension) ¹⁰⁸	BHG 301	
74v–76v	1 Oct	Martyrdom of Ananias of Damascus (Symeon Metaphrastes' recension) ¹⁰⁹	BHG 76	
77r–83v	2 Oct	Gregory the Theologian's <i>Encomium to St. Cyprian</i> (= <i>Oratio 24</i>) ¹¹⁰	CPG 3010/24; BHG 457	

¹⁰⁵ Cf. GCAL. Vol. 1. P. 377; *Sauget J.-M.* Deux panegyrika melkites pour la seconde partie de l'année liturgique: Jérusalem S. Anne 38 et Ḥarīṣā 37. Vatican, 1986. P. 31; *Sauget J.-M.* Un homélaire melkite bipartite. P. 288–289. To the manuscripts indicated there add: Sinai ar. 482, fols. 41v–48r (titled “On the Entrance of the Theotokos to the Temple”); Sinai ar. 532, fols. 179r–197v.

¹⁰⁶ On this work, see most recently *Nesbitt J. W.* Alexander the Monk's Text of Helena's Discovery of the Cross (BHG 410) // *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations: Text and Translations Dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides* / ed. J. W. Nesbitt. Leiden ; Boston, 2003. P. 23–39.

¹⁰⁷ Also in Sinai ar. 395, fols. 42r–109r (longer version). The Arabic translation seems different from both the version published by

A. Smith Lewis (see note 78 above) and the one in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 247v–280v.

¹⁰⁸ Also in Sinai ar. 395, fols. 115r–125r.

¹⁰⁹ Another witness to this translation: Sinai ar. 540, fols. 24r–32v. Based on the similarity of handwriting, it can be determined that Sinai ar. 540 belongs to a large group of manuscripts, copied by monk Agathon in the first half of the thirteenth century: Sinai ar. 307 (copied by Agathon at Sinai in 1238); Sinai ar. 496 (copied by Agathon at Sinai in 1238); Sinai ar. 503 (copied by Agathon at Sinai in 1240); Sinai ar. 531 (copied by Agathon in Damascus in 1232); Sinai ar. 533, fols. 176r–v and 178r–189r; Sinai ar. 534 (copied in 1225); Sinai ar. 535; and Sinai ar. NF Paper 27.

¹¹⁰ For an inventory of manuscripts and a critical edition, see *Grand'Henry J.* La version arabe du *Discours 24*.

84r–90v	3 Oct	Martyrdom of Dionysius the Areopagite (Symeon Metaphrastes' recension)	BHG 555	
90v–96r	6 Oct	Logothete of Constantinople's (i.e., Symeon Metaphrastes') <i>Encomium to St. Thomas</i> ¹¹¹	BHG 1835	
96r–106r	7 Oct	Martyrdom of Sts. Sergius and Bacchus (Symeon Metaphrastes' recension) ¹¹²	BHG 1625	
106r–107r	9 Oct	Martyrdom of James, son of Alphaeus, brother of Matthew the evangelist, in Jerusalem	Cf. BHG 762z–763	
107r–112r	16 Oct	Martyrdom of Longinus the centurion (Symeon Metaphrastes' recension) ¹¹³	BHG 989	
112v–117r	18 Oct	Life of St. Luke the Evangelist (Symeon Metaphrastes' recension) ¹¹⁴	BHG 991	
117r–134r	20 Oct	Martyrdom of Artemius (Symeon Metaphrastes' recension)	BHG 172	
134v		[blank]		
135r–143v	20 Sep	Martyrdom of Eustathius, his wife, and their two sons ¹¹⁵	Cf. BHG 641–643	

¹¹¹ The Arabic translation is preceded by a brief introduction; the text after *ammā ba'd* corresponds to the Latin version of Symeon Metaphrastes, PG 116, cols. 559–566.

¹¹² Also in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 399r–415r.

¹¹³ Also in Sinai ar. 482, fols. 8r–14v.

¹¹⁴ There is a different Arabic translation of the same text: Sinai ar. 482, fols. 15r–22v (the text is explicitly ascribed to “the Logo-

thete of Constantinople,” i.e., Symeon Metaphrastes, and the Arabic translation, to “the Protospatharios of Antioch,” i.e., Ibrāhīm ibn Yūḥannā).

¹¹⁵ This and the following item are copied out of order (20–24 September being inserted between 20 and 23 October). Nonetheless, the original pagination (in Coptic epact numerals) is continuous; it follows that the copyist's antigraph was in disarray.

144r–151v	24 Sep	Martyrdom of St. Thecla (= <i>Acta Pauli et Theclae</i>) ¹¹⁶	BHG 1710–1716a	
152r–158r	23 Oct	Life of Jacob brother of the Lord (Symeon Metaphrastes' recension)	BHG 764	
158r–163v	26 Oct	Martyrdom of the Great Martyr Demetrius (Symeon Metaphrastes' recension)	BHG 498	
163v–165v	?	St. Antonius' account of the life of St. Paul of Thebes ¹¹⁷	Cf. BHG 1466–1470	
165v–167r	1 Nov	Unmercenary physicians Cosmas and Damian	Cf. BHG 372–392	
167r–171v	5 Nov	Galaktion and his wife Episteme (Eutolmius' recension) ¹¹⁸	BHG 665	
172r–189v	8 Nov	Deacon Panteleimon (<i>sic!</i> read: Pantoleon) of the Great Church, <i>Explanation of the Miracles of the Archangel Michael</i> , with appendixes on the archangels Gabriel and Raphael ¹¹⁹	BHG 1285–1288b	
189v–191v	11 Nov	Martyrdom of St. Menas of Alexandria ¹²⁰	Similar to BHG 1254 and 1254k	[Ibn] Thawfil ¹²¹

¹¹⁶ Also in Sinai ar. 395, fols. 13v–22v.

¹¹⁷ This text is otherwise unknown and may be copied out of order (St. Paul of Thebes normally being commemorated on 15 January – see Sinai ar. 534 (year 1225), fol. 261r – two days before St. Antonius). However, there is no such text in our copies of the Antiochian Menologion for January (Sinai ar. 400 and 401). Cf. GCAL. Vol. 1. P. 512.

¹¹⁸ On the Arabic translation, see *Nasrallah J. Saints et évêques d'Émèse* (Homs) // *Proche-Orient Chrétien* 21 (1971). P. 213–234, at p. 218, who lists the following manuscripts:

Paris ar. 258 (15th century), fols. 64r–72v; Vatican Sbath 68 (year 1453). P. 584–617; and two inaccessible manuscripts formerly in private collections in Aleppo. Cf. *Robiano P. Pour en finir avec le christianisme d'Achille Tatius et d'Héliodore d'Émèse: La lecture des Passions de Galaction et d'Épistème* // *L'antiquité classique* 78 (2009). P. 145–160.

¹¹⁹ Also in Sinai ar. 396, fols. 5r–32v.

¹²⁰ Also in Sinai ar. 396, fols. 48v–52v.

¹²¹ On this translator, see *Treiger A. Christian Graeco-Arabica*. P. 191.

191v–193v	11 Nov	Proclus of Constantino- ple's <i>Encomium</i> to St. Menas ¹²²	Not in CPG or BHG	Ibn Thawfil
194r–196r	14 Nov	Apostle Philip ¹²³	Cf. BHG 1516– 1530c	
196v–200r	16 Nov	Apostle and Evangelist Matthew ¹²⁴	Cf. BHG 1224– 1228d	
200r–201v	19 Nov	Basil of Caesarea, <i>Encomium to the Martyr</i> <i>Barlaam</i> ¹²⁵	CPG 2861; BHG 223	
202r–209v	15 Nov	Miracle of the Martyrs Samonas, Gurius, and Afifus (i.e., Abibus) of Edessa ¹²⁶	BHG 739	
210r–212v	21 Nov	John of Damascus, <i>On the Entrance</i> <i>of the Theotokos</i> <i>into the Temple</i> (in Greek ascribed to George of Nicomedia) ¹²⁷	BHG 1108	
212v–219v	24 Nov	Martyrdom of St. Cathe- rine of Alexandria ¹²⁸	BHG 30	
220r–224v	25 Nov	Martyrdom of St. Peter of Alexandria ¹²⁹	BHG 1502	
225r–229v	27 Nov	Martyrdom of St. Jacob the Persian, the “Cut into Pieces” (<i>al-muqaṭṭaʿ</i>) ¹³⁰	Cf. BHG 772– 773e	

¹²² Also in Sinai ar. 396, fols. 69r–71v. Is the Greek original lost?

¹²³ The text is *different* from the one provided in the Antiochian Menologion for November: Sinai ar. 397, fols. 2r–8r.

¹²⁴ The text is *different* from the one provided in the Antiochian Menologion for November: Sinai ar. 397, fols. 27r–35r.

¹²⁵ Also in Sinai ar. 397, fols. 38r–41v.

¹²⁶ Also in Sinai ar. 397, fols. 18v–26v. This text is copied out of order.

¹²⁷ This text is absent in our copy of the Antiochian Menologion for November (Sinai ar. 397).

¹²⁸ Also in Sinai ar. 397, fols. 161v–171v.

¹²⁹ Also in Sinai ar. 397, fols. 187r–193r.

¹³⁰ Also in Sinai ar. 397, fols. 210v–218r.

230r–233v	30 Nov	Apostle Andrew ¹³¹	Cf. BHG 93–108c	
233v–237v	4 Dec	Martyrdom of St. Barbara ¹³²	BHG 213–214	
238r–247v	4 Dec	Michael al-Sim‘ānī, <i>Life of St. John of Damascus</i> ¹³³	Composed in Arabic	
248r–259r	5 Dec	Life of St. Sabas ¹³⁴	Cf. BHG 1608–1610	
259v–276v	6 Dec	Life of St. Nicholas ¹³⁵	Cf. BHG 1347–1364n	
276v–280v	6 Dec	St. Andrew of Crete, <i>Encomium to St. Nicholas</i> ¹³⁶	CPG 8187; BHG 1362b-c	‘Abdallāh ibn al-Faḍl (with his interlinear commentary) ¹³⁷

¹³¹ The text is *different* from the two texts on the Apostle Andrew provided in the Antiochian Menologion for November: Sinai ar. 397, fols. 257r–270r.

¹³² The text is *different* from the one provided in the Antiochian Menologion for December: Sinai ar. 398, fols. 4r–10r.

¹³³ Also in Sinai ar. 398, fols. 10v–19v (includes Michael’s prologue). On this text, see Treiger A. Michael al-Sim‘ānī // CMR. Vol. 5. P. 655–664. To the list of manuscripts given there, the following two copies need to be added: Sinai ar. 423 (year 1623), fols. 238r–247v (includes Michael’s prologue) and Sinai ar. 482, fols. 69r–82r (includes Michael’s prologue).

¹³⁴ The text is *different* from the one provided in the Antiochian Menologion for December: Sinai ar. 398, fols. 20r–50v; Sinai ar. 399, fols. 1r–3v (acephalous).

¹³⁵ The text is *different* from the one provided in the Antiochian Menologion for December: Sinai ar. 398, fols. 51v–95r and Sinai ar. 399, fols. 4r–66v. Here are the incipits: Sinai ar. 423: هذا نيقولاوس المصطفى الشايع في القديسين خبره الذايح ذكره المبارك منذ جوف امه المختار عند خيره الله مثل صمويل الشريف Sinai ar. 398 and 399: اما ان يمدح ويكرم كل القديسين وعبيد الله المختارين اكراما من الكل فذلك خاص واجب

¹³⁶ This text does *not* appear in the two copies of the Antiochian Menologion for December at our disposal (Sinai ar. 398 and Sinai ar. 399). It appears in Balamand 124, 155, and 181; Beirut, American University of Beirut 922.22: A62mA (year 1732) [catalogue 961; *olim* Ma‘lūf 1165]; Beirut, Bibliothèque Orientale 512 (16th century), 541, 985, and 1010; Latakia, Private Collection 26 (year 1859). P. 445–449 [see Mistrih V. Notes sur une collection privée de manuscrits arabes-chrétiens en Syrie // Studia Orientalia Christiana: Collectanea 23 (1990). P. 93–137, at p. 103]; Sharfé Syr. 11/6; Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 110r–116v; Sinai ar. 535 (13th century), fols. 22r–34r; ordinarily, these manuscripts also include ‘Abdallāh ibn al-Faḍl’s prologue, omitted in Sinai ar. 423. I am grateful to Samuel Noble for a reference to several of these manuscripts and for sharing with me his collated transcription of Sinai ar. 308 and 535. Cf. GCAL. Vol. 1. P. 377; HMLÉM. Vol. III.1. P. 209.

¹³⁷ See note 58 above.

281r–296v	10 Dec	Martyrdom of Sts. Menas, Hermogenes, and Eucraphus ¹³⁸	Cf. <i>BHG</i> 1270–1271d	Ibn Thawfīl
297r–311r	13 Dec	Martyrdom of Sts. Eustratius, Auxentius, Eugenius, Orestes, and Mardarius ¹³⁹	<i>BHG</i> 646	
311r–322v	17 Dec	The Three Holy Youths and the prophet Daniel ¹⁴⁰	Cf. <i>BHG</i> 484v–488n	
322v–328r	20 Dec	Martyrdom of St. Ignatius of Antioch (Symeon Metaphrastes' recension) ¹⁴¹	<i>BHG</i> 815	
328v		[blank]		
329r–336v	20 Dec	John Chrysostom, <i>On Philogonius of Antioch</i> ¹⁴²	<i>CPG</i> 4319; <i>BHG</i> 1532	
337r–340r	<i>istiqbāl</i> (=eve?) of Christmas [i.e., 24 Dec]	Athanasius of Alexandria, <i>On the Betrothal of the Theotokos to Joseph</i> (= <i>Sermo de descriptione Deiparae</i>) ¹⁴³	<i>CPG</i> 2269; <i>BHG</i> 1161k	
340v–346v	Sunday before Christmas	Gregory the Theologian, <i>To the Tax Adjuster Julian</i> (= <i>Oration 2</i>) ¹⁴⁴	<i>CPG</i> 3010/19	

¹³⁸ The text is *different* from the one provided in the Antiochian Menologion for December: Sinai ar. 398, fols. 108v–128r; Sinai ar. 399, fols. 79v–108r.

¹³⁹ Also in Sinai ar. 398, fols. 149v–166r; Sinai ar. 399, fols. 134r–152v (truncated). Sinai ar. 423 abbreviates the text found in these two manuscripts.

¹⁴⁰ Also in Sinai ar. 398, fols. 171v–185r.

¹⁴¹ Also in Sinai ar. 398, fols. 192r–199v.

¹⁴² Also in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 117r–127v; Sinai ar. 398, fols. 200r–207r;

Monastery of St. Macarius, Hagiography 22 [catalogue 388] (cf. *Zanetti U.* Les manuscrits de Dayr Abū Maqār: Inventaire. Geneva, 1986. P. 57).

¹⁴³ Also in Sinai ar. 398, fols. 222v–228r. Cf. *Sauget J.-M.* Un homélaire melkite bipartite. P. 289.

¹⁴⁴ Also in Sinai ar. 398, fols. 246v–255v. For an inventory of manuscripts, see http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/manuscrits/nazianze_arabe/default.cfm, under “Recherche par discours”: “O 19” (Sinai ar. 423 is missing from the list).

346v–353r	25 Dec	Gregory the Theologian, <i>On Theophany, which is the Nativity of the Sav- iour (=Oration 38)</i> ¹⁴⁵	CPG 3010/38	
353r–357v	25 Dec	(Pseudo-)Severian of Gabala, <i>On Theophany, which is the Nativity of the Saviour</i> ¹⁴⁶	CPG 4290	Kyr Gregory (from a lost Syriac original) ¹⁴⁷
358r–361v	1 Jan	Cyril of Alexandria, <i>On the Circumcision of Christ (=Homilia xii: In occursum Domini)</i> ¹⁴⁸	CPG 5256; BHG 1963	
362r–364v	27 Dec	John Chrysostom, <i>Encomium to St. Stephen</i> (usually ascribed to Proc- lus of Constantinople) ¹⁴⁹	CPG 5816; BHG 1657	
365r–370v	6 Jan	Basil of Caesarea, <i>On Holy Baptism</i> (=Homilia exhortatoria ad sanctum baptisma) ¹⁵⁰	CPG 2857; BHG 1935	
370v–374r	6 Jan	John Chrysostom, <i>On Christ's Baptism in the Jordan</i> ¹⁵¹	Cf. CPG 4522	

¹⁴⁵ Seems to be missing in Sinai ar. 398. For an inventory of manuscripts, see http://pot-pourri.fltr.ucl.ac.be/manuscripts/nazianze_arabe/default.cfm, under “Recherche par discours”: “O 38” (Sinai ar. 423 is missing from the list).

¹⁴⁶ Also in Sinai ar. 398, fols. 268v–273v. For an inventory of manuscripts, a critical edition, and a French translation, see Kim S. Sévérien de Gabala dans les littératures arménienne et géorgienne. PhD diss., Université Paris IV-Sorbonne, 2014. P. 421–443 (I am deeply grateful to Sergey Kim for generously sharing these pages with me). This Arabic homily is not to be confused with Severian of Gabala's (authentic) *Homilia de nativitate*, preserved in Syriac (CPG 4260). Cf. GCAL. Vol. 1. P. 356; HMLÉM. Vol. III.1. P. 307–308; Sauget J.-M. Un homélaire melkite bipartite. P. 286–287.

¹⁴⁷ On this translator, see Treiger A. Christian Graeco-Arabica. P. 206 (with further references).

¹⁴⁸ Also in Sinai ar. 400, fols. 1v–4v; Sinai ar. 401, fols. 1v–5v. This and the following text are copied in inverse order.

¹⁴⁹ Also in Sinai ar. 398, fols. 284r–287v. On another Arabic translation of the same text (ascribed to Proclus of Constantinople), see Sauget J.-M. L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne (X.198 Sup.) et ses *membra disiecta* // AnBoll. 1970. T. 88. P. 391–475. P. 428, with reference to yet another witness in Paris ar. 151 (14th century), fols. 52r–57v (it is unclear which of the two translations is attested in the Paris manuscript). Cf. GCAL. Vol. 1. P. 365.

¹⁵⁰ Also in Sinai ar. 400, fols. 107r–113r; Sinai ar. 401, fols. 130v–138v. Cf. GCAL. Vol. 1. P. 321; Arbache S. Sentences arabes de saint Basile // Le Muséon 98.3–4 (1985). P. 315–329, at p. 322–325.

¹⁵¹ On this homily, see Proverbio D. V. La recensione etiopica dell'omelia pseudocrisostomica de ficu exarata ed il suo tréfonds

374v–381v	6 Jan	Jacob of Sarug, <i>On Christ's Baptism and the Blessing of the Waters</i> ¹⁵²	Composed in Syriac	
382r–390r	11 Jan	Life of St. Theodosius the Great ¹⁵³	Cf. BHG 1776–1778b	
390v–399v	14 Jan	Ammonius' <i>Report on the Martyrdom of the Monks of Sinai and Raithu</i> ¹⁵⁴	CPG 6088; BHG 1300–1300b	
400r–430v	20 Jan	Life of St. Euthymius the Great	BHG 648–648b	
431r–449v	25 Jan	<i>Encomium to St. Gregory the Theologian</i> , compiled by his namesake (<i>samiyy</i>) from Cappadocia (= <i>Laudatio a Gregorio presbytero</i>) ¹⁵⁵	CPG 7975; BHG 723–723c	
450r–463v	28 Jan	Life of St. Ephrem the Syrian ¹⁵⁶	BHG 255 [olim 591]	

orientale. Wiesbaden, 1998. P. 67, N 9 “In baptismum Christi,” version “Ar III,” attested also – in this translation – in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 346v–353r; Sinai ar. 400, fols. 97r–101v; Sinai ar. 401, fols. 119v–124v. Cf. *Sauget J.-M.* L’homélaire arabe. P. 430–431 (though the Arabic text discussed by Sauget is quite different).

¹⁵² Also in Sinai ar. 400, fols. 113r–121r; Sinai ar. 401, fols. 138v–149r. Syriac: *Bedjan P.* Homiliae selectae. Vol. 1. P. 167–193; cf. *Brock S. P.* Baptismal Themes.

¹⁵³ Also in Sinai ar. 400, fols. 225r–235v; Sinai ar. 401, fols. 181v–190v. Sinai ar. 423 omits the prologue (approximately one page of the text).

¹⁵⁴ Also in Sinai ar. 400, fols. 199v–208r; Sinai ar. 401, fols. 251r–261v. Critical edition: *Gvaramia R.* Amoniosis. Arabic section, right column. On the much earlier, eighth-century Arabic translation of Ammonius' *Report* (critical edition: *Gvaramia R.* Amoniosis. Arabic section, left column), see now *Treiger A.* The Earliest Dated Christian Arabic Translation (772 AD): Ammonius' *Report on the Martyrdom of the Monks of Sinai and Raithu* // *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 16 (2016). P. 29–38. A hitherto unnoticed recension of the old translation is attested in Sinai ar. 308 (year 1267), fols. 353r–366r.

¹⁵⁵ Also in Sinai ar. 274 (ca. 13th century), fols.

515v–554v; cf. *Grand'Henry J.* Les *Discours* de saint Grégoire de Nazianze dans le manuscrit arabe du Sināi 274 // *Le Muséon* 94 (1981). P. 153–176, at p. 173. The Greek text with a French translation is available in: *Gregorii Presbyteri Vita sancti Gregorii Theologi* / ed. and transl. X. Lequeux. Turnhout, 2001 (not seen).

¹⁵⁶ On the Christian Arabic accounts of the life of Ephrem, see GCAL. Vol. 1. P. 334 (on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Encomium*) and 433; *Amar J. P.* An Unpublished *karṣūnī* Arabic Life of Ephrem the Syrian // *Le Muséon* 106.1–2 (1993). P. 119–144; The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian / transl. J. P. Amar. (CSCO 630 / *Scriptores Syri* 243). Louvain: Peeters, 2011. P. XXVI–XXVIII; *Samir S. Kh.* Eine Homilien-Sammlung des Ephrām, der Codex Sinaiticus arabicus Nr 311 // *OrChr* 58 (1974). P. 51–75, at p. 55–57 (on Pseudo-Gregory of Nyssa's *Encomium*). See also Sinai ar. 457 (9th century), fols. 107v–121r (cf. *Sauget J.-M.* La collection homilético-hagiographique du manuscrit *Sināi arabe* 457 // *Proche-Orient Chrétien* 22 (1972). P. 129–167, at p. 160–161); Sinai ar. 520 (10th century), fols. 178r–198v (this manuscript's scribe copied also Sinai ar. 436; Sinai ar. 513; Sinai ar. 545; Sinai ar. NF Paper 17; and one folio at the end of Sinai ar. 516).

464r–467v	31 Jan	Sophronius, <i>On the Martyrdom of Sts. Cyrus and John</i> (= <i>Passio et laudatio</i>)	CPG 7674; BHG 470	
468r–473v	2 Feb	<i>Mīmar</i> by one of the Fathers on the Meeting of Christ in the Temple (= Jacob of Sarug, <i>On the Meeting of Christ in the Temple</i>) ¹⁵⁷	Composed in Syriac	
474r–479r	6 Feb	Martyrdom of St. Elian (or Julian) of Homs ¹⁵⁸	Cf. BHG 2210–2211; BHO 552	
479r–482r	17 Feb	Martyrdom of St. Theodore the Tyro (the “Recruit”) ¹⁵⁹	BHG 1761–1762d	
482v–485r	24 Feb	Discovery and Translation of the Head of St. John the Baptist ¹⁶⁰	BHG 840c–d	
485v–492r	9 Mar	Martyrdom of the Forty Martyrs of Sebastia (Symeon Metaphrastes’ recension) ¹⁶¹	BHG 1202–1202b	
492v–498r	25 Mar	John Chrysostom, <i>Homily on Annunciation</i> ¹⁶²	CPG 4519; BHG 1128–1128i	

¹⁵⁷ Syriac: *Bedjan* P. *Homiliae selectae*. Vol. 5. P. 447–466. On the Arabic manuscripts, see *Sauget J.-M.* Une collection arabe d’homélies pour les Fêtes du Seigneur: Étude comparée des mss. *Vaticans arabes* 81–82 et *Beyrouth* 509 // *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, series VIII, 17.7 (1974). P. 407–452. P. 441; cf. *Samir S. Kh.* Un nouveau témoin de la “Collection arabe d’homélies pour les Fêtes du Seigneur”: Le codex Le Caire, Musée Copte, Théologie 395 // *Le Muséon* 89.1–2 (1976). P. 91–95; to the list of manuscripts, Sinai ar. 403, fols. 7v–12v (truncated) should be added.

¹⁵⁸ The text is related to (from the point of view of its content), but different from (from the point of view of its language), the Arabic life, discussed in *Peeters P.* La passion de S. Julien d’Émèse // *AnBoll.* 1929. T. 47. P. 44–76

(cf. *Nasrallah J.* Saints et évêques d’Émèse. P. 215–216, n. 13); both may be independent translations from the same (lost) Greek original. Surprisingly, the copy of the Antiochian Menologion for February at our disposal presents a text on St. Elian which seems *different* from both – see Sinai ar. 403, fols. 14r–37v.

¹⁵⁹ Also in Sinai ar. 402, fols. 20r–24v; Sinai ar. 403, fols. 63v–67r.

¹⁶⁰ Also in Sinai ar. 153 (year 1150), fols. 154v–163r; Sinai ar. 402, fols. 36r–39v; Sinai ar. 403, fols. 84r–87v; Paris ar. 143 (14th century), fols. 133r–138r. Cf. *GCAL*. Vol. 1. P. 506.

¹⁶¹ Also in Sinai ar. 403, fols. 121v–129r.

¹⁶² Also in Sinai ar. 403, fols. 189r–196r. Cf. *Sauget J.-M.* Deux panegyrika melkites. P. 38–39; *Proverbio D. V.* La recensione etiopica. P. 64–65.

498v		[A reader's note]		
499r–513v	1 Apr	Sophronius of Jerusalem, <i>Life of St. Mary of Egypt</i> ¹⁶³	CPG 7675; BHG 1042	
514r–521v	23 Apr	Martyrdom of the Great Martyr George ¹⁶⁴	BHG 677	
522r–526r	25 Apr	Martyrdom of the Apostle and Evangelist Mark ¹⁶⁵	BHG 1036	
526v–550r	12 May	Life and Miracles of St. Epiphanius of Cyprus (with 43 miracles) ¹⁶⁶	Cf. BHG 596– 601m	
550r–552v	24 Jun	John Chrysostom, <i>On the Birth of St. John the Baptist</i> ¹⁶⁷	Not in CPG or BHG	
553r–557v	29 Jun	(Pseudo-)John Chrysostom, <i>Encomium to Sts. Peter and Paul</i> (= <i>In pentecosten sermo 1</i>) ¹⁶⁸	CPG 4536	
558r–577r	8 Jul	Martyrdom of the Great Martyr Procopius ¹⁶⁹	BHG 1578	
577v		[blank]		
578r–587v	20 Jul	John Chrysostom, <i>Encomium to the Prophet Elijah</i> (= <i>In ss. Petrum et Heliam</i>) ¹⁷⁰	CPG 4513; BHG 1488	Ibrāhīm ibn Yūḥannā ¹⁷¹

¹⁶³ Also in Sinai ar. 402, fols. 49r–70Av; Sinai ar. 403, fols. 215v–233r. Cf. GCAL. Vol. 1. P. 371.

¹⁶⁴ Also in Sinai ar. 402, fols. 71v–80v; Sinai ar. 403, fols. 248v–257r.

¹⁶⁵ Also in Sinai ar. 402, fols. 117v–123v; Sinai ar. 403, fols. 290r–295r.

¹⁶⁶ Also in Sinai ar. 405, fols. 61v–96v (a fuller version, with 58 miracles).

¹⁶⁷ Also in Sinai ar. 405, fols. 185r–188r; Sinai ar. 406, fols. 201v–204v. On this homily, see *Proverbio D. V. La recensione etiopica*.

P. 82, N 29 “Omēlie sul Battista,” version “Ar I,” citing Sinai ar. 153 (year 1150), fols. 138r–146r and Balamand 119, N 7 (and cf. *Proverbio D. V. La recensione etiopica*. P. 64, N 7 “In annuntiationem deiparae,” version “Ar Iḅa,b”).

¹⁶⁸ Also in Sinai ar. 405, fols. 231v–236v; absent in Sinai ar. 406.

¹⁶⁹ Also in Sinai ar. 407, fols. 65r–91r.

¹⁷⁰ Also in Sinai ar. 407, fols. 156v–168v.

¹⁷¹ On this translator and author, see notes 89 and 96 above.

588r–600r	27 Jul	Martyrdom of the Great Martyr Panteleimon (Symeon Metaphrastes' recension) ¹⁷²	BHG 1414	
600v		[blank]		
601r–612v	6 Aug	John of Damascus, <i>Homily on Transfiguration</i> ¹⁷³	CPG 8057; BHG 1979	
613r–615r	15 Aug	John of Damascus, <i>Homily on Dormition</i> (=Homilia ii in dormitionem) ¹⁷⁴	CPG 8062; BHG 1126n	
615v		[Readers' notes]		
616r–619r	29 Aug	(Pseudo-)John Chrysostom, <i>Homily on the Beheading of St. John the Baptist</i> (=In saltationem Herodiadis) ¹⁷⁵	CPG 4578; BHG 867	
619r		Colophon [transcribed above]		
619v–620r		[Readers' notes]		

¹⁷² Also in Sinai ar. 407, fols. 233v–249v.

¹⁷³ Also in Sinai ar. 409, fols. 31v–44v; Sinai ar. 482, fols. 276v–291v. Cf. GCAL. Vol. 1. P. 378; HMLÉM. Vol. II.1. P. 153–154; Sauget J.-M. Un homélaire melkite bipartite. P. 282 (in reference to Beirut, Bibliothèque orientale 510).

¹⁷⁴ Also in Sinai ar. 408, fols. 42v–45r; Sinai ar. 409, fols. 100v–103r. It may be added that John of Damascus' *Homilia i in dormitionem* (CPG 8061; BHG 1114) is extant in Sinai ar. 408, fols. 45v–54v; Sinai ar. 409, fols. 103r–112r; and Sinai ar. 482, fols. 291v–300v. John of Damascus' *Homilia iii in dormitionem* (CPG 8063; BHG 1089) is preserved in Sinai ar. 408, fols. 54v–59r and Sinai ar. 409, fols. 112r–116v.

¹⁷⁵ Also in Sinai ar. 408, fols. 155v–158v; Sinai ar. 409, fols. 191v–194v; Paris ar. 143

(14th century), fols. 128r–133r; Paris ar. 264 (year 1594), fols. 63v–68v; and Paris ar. 281 (year 1546–1547), fols. 88r–95r. On this homily, see also *Proverbio D. V. La recensione etiopica*. P. 82, N 29 "Omélie sul Battista," version "Ar II," citing Sinai ar. 153 (year 1150), fols. 146r–154v; Graf G. Christlich-arabische Handschriftenfragmente in der Bayerischen Staatsbibliothek // OrChr 38 (1954). P. 125–132. P. 128 (in reference to Munich, Bayerische Staatsbibliothek Arab. 1067); Sauget J.-M. L'homélaire arabe de la Bibliothèque Ambrosienne. P. 464–465; *Idem*. Un homélaire melkite bipartite. P. 285 (in reference to Beirut, Bibliothèque orientale 510).

Ю. Н. Аржанов
(Бохум)

Сирийская философия природы в раннеисламский период

Интерес к философии природы (физике) в сирийских школах доисламского периода был достаточно ограниченный¹. До нашего времени сохранились сирийские переводы двух трактатов, представляющих собой пересказ аристотелевской натурфилософии: псевдодозпиграфа «О мире» и сочинения Александра Афродисийского «О принципах вселенной», в сирийской версии которого в заглавии стоит имя Аристотеля. Оба эти трактата имели целью представить натурфилософию Стагирита в виде цельной картины, которая могла быть согласована с платонической традицией, – тенденция, характерная для эллинистических школ поздней Античности.

Существенное влияние на сирийскую школу оказала монашеская неоплатоническая традиция, в связи с чем понятие «природы» появляется в сирийских текстах в первую очередь в контексте практической философии египетского монашества, получившей оформление в трудах Евагрия Понтийского. В духе платонизма Евагрий писал о существовании в творении двух «природ», «чувственно воспринимаемой и умопостигаемой» (греч. αἰσθητός и νοητός)², уделяя в своих трактатах основное внимание второй. Решающее влияние данной традиции было обусловлено тем, что главным образовательным институтом в Сирии и северной Месопотамии были монастыри³,

¹ См. подробнее: Аржанов Ю. Н. Физика Аристотеля в сирийской школе // *Miscellanea Orientalia Christiana: Восточнохристианское разнообразие*. М., 2014. С. 58–91.

² См.: *Epistula ad Melaniam* § 38. Сир. текст: *Vitestam G. Seconde partie du traité, qui passe sous le nom de "La grande lettre d'Évagre le Pontique a Melanie l'Ancienne"*. Lund, 1964. P. 12. Рус. перевод: Антология восточно-христианской богословской

мысли. СПб., 2009. С. 489. Евагрий развивает при этом учение Платона (ср. Государство, кн. VI, 508a–511e) и Оригена (О началах, III.6.7).

³ По истории сирийского образования см.: *Becker A. H. Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2006.

которые переняли модель позднеантичной школьной системы и модифицировали ее в духе христианского богословия⁴.

Философски образованные сирийцы-христиане были знакомы с александрийской школьной традицией⁵. Интересен пример Сергия Решайнского, получившего образование в Александрии в конце V в. и переведшего впоследствии на сирийский ряд греческих сочинений по медицине, логике и астрономии⁶. Сергей составил два введения в философию Аристотеля, в которых он также пишет о физике и ее месте в образовании. Отталкиваясь от распространенной в поздней Античности схемы наук, Сергей отводит «науке о природном» (сир. ܡܠܬܐ ܕܬܝܒܐ) место среди «теоретических» (сир. ܡܠܬܐ ܕܥܠܝܐ) дисциплин⁷. При этом Сергей, как и Евагрий, пишет о «духовной» и «видимой» природах, рассматривая тем самым понятие «физики» в богословском контексте⁸. Таким образом, даже такие труды сирийских авторов, которые, как сочинения Сергия, были прямо посвящены аристотелевской философии, демонстрируют решающее влияние платонизма.

Догма платоникос

Платоническая философия природы в доксологиях

Одоминировании платонической «картины мира» в сирийской школе в раннеисламский период свидетельствует одно из посланий католика Церкви Востока Тимофея (Тиматē'ōса) I, составленное в 781/782 г.⁹

⁴ См.: Early Monasticism and Classical Paideia / ed. S. Rubenson. Studia Patristica. Vol. LV/3. Leuven, 2013.

⁵ См.: Bruns P. Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik // Von Athen nach Bagdad: Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam / Hrsg. P. Bruns. Bonn, 2003. S. 29–39.

⁶ См.: Hugonnard-Roche A. Note sur Sergius de Rēš'ainā, traducteur du grec en syriaque et commentateur d'Aristote // The Ancient Traditions in Christian and Islamic Hellenism / ed. by G. Endress and R. Kruk. Leiden, 1998. P. 121–143; Fiori E. Un intellectuel alexandrin en Mésopotamie: Essai d'une interprétation d'ensemble de l'oeuvre de Serge de Resh'ayna // De l'Antiquité tardive au Moyen Âge / ed. E. Coda et C. M. Bonadeo. Paris, 2014. P. 59–90.

⁷ См.: Аржанов Ю. Н. Физика Аристотеля. С. 62–70. Ср.: Hein C. Definition und Einteilung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt am Main, 1985.

⁸ Сергей опирается на христианскую платоническую традицию, представленную, в частности, у Евсевия Кесарийского. В трактате «Евангельское приготовление» (лат. *Praeparatio Evangelica*) Евсевий пишет: «Платон разделил все философское знание на три части – физику, этику и логику, – а затем, в свою очередь, физику разделил на созерцание вещей чувственных и познание бестелесных» (греч. текст: Eusebius Werke: 8. Band: Die Praeparatio Evangelica. 2. Teil: Die Bücher XI bis XV, Register / Hrsg. K. Mras. Berlin, 1983. S. 6; рус. пер.: Ястребов А. О. XI кн. «Евангельского приготовления» // Церковь и Время. 2002. № 3 (20). С. 117–176, см. с. 119).

⁹ Die Briefe 42–58 des ostsyrischen Patriarchen Timotheos I / Hrsg. M. Heimgartner. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 644–645 / Scriptorum Syri. T. 248–249). Lovanii, 2012. См. в связи с датировкой Т. 249. P. LI.

В нем католикос просит разыскать для него в библиотеке западно-сирийского монастыря Мар Маттай «трактат о природных началах тел» (ܬܪܬܡܢܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ), написанный автором, принадлежащим к платонической традиции (ܬܪܬܡܢܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ). Тимофей приводит также ряд сведений об этом тексте: «Его начало такое: „О физических принципах тел есть те, кто говорят...“ В первой части [автор] перечисляет взгляды всех древних философов и представляет платоновские идеи и формы. Во второй же части он начинает говорить о материи, видах и отрицании согласно учению аристотеликов. Об этом он говорит в пяти разделах, но не завершает трактат»¹⁰.

Несмотря на столь подробное описание, трактат, вызвавший интерес католикоса, до недавнего времени не был идентифицирован исследователями. В 2014 г. С. Брок и Л. Ван Ромпай опубликовали каталог сирийских рукописей монастыря Дейр ас-Сурьян в Египте, в котором привели описание одной из рукописей, почти полностью совпадающее с характеристикой трактата, составленного в духе «платонической традиции» и находившегося, по предположению Тимофея I, в библиотеке монастыря Мар Маттай¹¹.

Рукопись *Deir al-Surian* (DS) 27 включает в себя две части, первая из которых содержит поэтические сочинения (*mēmṛē*) Ефрема Сирина, Исаака Антиохийского и Иакова Сарутского. Вторая часть объединила листы, происходящие, согласно оценке Брока и Ван Ромпая, из различных рукописей. Соединение этих фрагментов в виде второй части антологии DS 27 (часть «В» каталога) было обусловлено не только тематической близостью этих текстов, которые в той или иной мере посвящены вопросам науки и философии, но также и внешним сходством фрагментов, указывающих на их общее происхождение¹². В описании второй части рукописи приводится несколько характеристик, которые прямо перекликаются с посланием Тимофея I, процитированным выше:

Тимофей I	Ms. <i>Deir as-Surian</i> 27 B, f. 95r–127v (Ms. 1.a–d + Ms. 3)
«Трактат о природных началах тел» (ܬܪܬܡܢܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ)	(f. 100r) «О тех, кто совершал исследование природных начал» (ܬܪܬܡܢܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ ܕܬܠܬܐ)

¹⁰ Die Briefe... Bd. 248. S. 67–68 [сир.]; Bd. 249. S. 51 [нем.].

¹¹ Catalogue of the Syriac Manuscripts and Fragments in the Library of Deir al-Surian /

eds. S. P. Brock, L. Van Rompay. Peeters, 2014. P. 159–177.

¹² Ibid. P. 164: "...their script and layout are similar".

«Его начало такое: „О природных началах тел есть те, кто говорят...“» (...ܐܝܬܐܢ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ...)	(f. 114v) «О природных началах есть те, кто говорят...» (ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ ܕܡܠܟܐ...)
«В первой части [автор] перечисляет взгляды всех древних философов...»	(f. 115r–116v) Текст включает в себя ссылки на пифагорейцев, Платона и стоиков.
«Во второй (...) части [автор] начинает говорить о материи (ܡܠܐܚܐ), видах и отрицании согласно учению аристотеликов»	(f. 98–99) Объяснение представления Платона о материи (ܡܠܐܚܐ). (f. 118–123) Аристотель о душе

Переключки между двумя описаниями достаточно многочисленны, чтобы предполагать, что вторая часть рукописи *DS 27* сохранила тот трактат, который интересовал Тимофея I как источник сведений о «природных началах», изложенных в духе «платонической традиции». Фрагментарный характер рукописи указывает на то, что текст дошел до нас в неполном и, возможно, испорченном виде. Пока он остается неизданным и недоступным для полноценного исследования, есть возможность судить только о его формальных характеристиках, которые в отсутствие других источников дают основание для некоторых выводов.

Отчетливо выраженный в трактате интерес к взглядам Платона – достаточно ясный, чтобы заставить Тимофея I в своем описании отнести анонимного автора трактата к «платонической традиции», – вполне согласуется с характером изучения «науки о природном» (физики) в сирийских школах в доисламский период. Очевидно, что знакомство с натурфилософией Аристотеля (посредством таких трактатов, как «О мире») не отодвинуло в тень его учителя, но напротив, взгляды двух великих мыслителей рассматривались в единстве. При этом и в случае с Аристотелем, и в еще большей степени – с Платоном, знакомство с основными идеями не предполагало знания собственных текстов данных авторов, но основывалось почти исключительно на их пересказах.

Сборник философских текстов, сохранившийся в виде второй части рукописи *DS 27*, дает представление о том, в какой форме излагались идеи греческих мыслителей («древних философов», по выражению Тимофея I) о «природных началах». Первые слова трактата, которые цитируют Тимофей в своем послании и издатели каталога рукописей монастыря Деир ас-Сурьян («О природных началах тел есть те, кто говорят...»), указывают то, что он был составлен в форме

«доксология» (сборника мнений различных школ)¹³, удобной как для групповых школьных, так и для индивидуальных занятий. Сохранившиеся примеры такого рода сборников¹⁴ показывают, что перед их авторами часто стояла полемическая цель, как в случае сочинения Евсевия Кесарийского «Евангельское приготовление», которое включает в себя обзоры «взглядов» греческих философов. В XIV книге Евсевий ссылается на труд Плутарха *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων* («О принятых физических представлениях философов»)¹⁵ и приводит выдержки из него, которые интерпретирует в духе христианского богословия. Впрочем, хотя и отличные по форме, но достаточно похожие по структуре доксологии находятся и у других христианских писателей, в частности в 1 книге «Опровержения всех ересей» Ипполита Римского. Но предположение, что именно труд Евсевия мог лечь в основу сирийского доксология¹⁶, вполне согласуется с тем фактом, что имя Евсевия и его труды были хорошо известны сирийским читателям¹⁷.

Представленный в рукописи DS 27 философский флорилегий, как и трактат Евсевия, имеет полемический характер. Помимо описанных выше текстов он включает в себя «Языческие пророчества о Христе»¹⁸, имеющие целью продемонстрировать христианский характер греческой философии. Видимо, эту цель преследовали составители всего философского флорилегия. Большое место в нем занимают труды Севера Сёбёкта (полемического характера, а также посвященные вопросам логики и астрономии), что указывает на возможное происхождение данного сборника. Север Сёбёкт сыграл ключевую роль в развитии монастыря Кеннешре как центра изучения греческой науки и философии в VII в.¹⁹ Одновременно Северу приходилось вести

¹³ Термин был введен Г. Дильсом. См.: *Diels H. Doxographi Graeci*. Berlin, 1879. См. также: *Mansfeld J., Runia D. Aëtiana: The method and intellectual context of a doxographer*. Vol. 1: The sources. Leiden, 1997.

¹⁴ См. обзор: *Ibid.* P. 121–271.

¹⁵ *Eusebius. Praeparatio Evangelica*. P. 293 (*Eusebius Werke / Hrsg. K. Mras*).

¹⁶ Так полагают Брок и Ван Ромпай в связи с фрагментом, посвященным взглядам Платона на материю (f. 98–99), см.: *Catalogue*. P. 169.

¹⁷ Наиболее ранняя рукопись, содержащая «Церковную историю», датируется 462 г.: *Пугулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // Палестинский сборник*. Вып. 6 (69). М.; Л., 1960. С. 95. Кроме того, на сирийском языке до

нас дошли его «Хроника», жизнеописания палестинских мучеников, ряд посланий и других сочинений, одно из которых («О Богоявлении») сохранилось только в сирийской версии. См.: *Brock S. Eusebius of Caesarea // Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage / ed. by S. Brock et al. Piscataway, 2011. P. 153–155.*

¹⁸ См.: *Brock S. P. A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers // Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1983. Vol. 14. P. 203–246; *Idem*. Some Syriac excerpts from Greek collections of pagan prophecies // *Vigiliae Christianae*. 1984. Vol. 38. P. 77–90.

¹⁹ См.: *King D. Why were Syrians interested in Greek Philosophy? // History and Identity in the Late Antique Near East / ed. Ph. Wood. Oxford, 2013. P. 61–81.*

полемику с теми, кто слишком высоко оценивал значение греческой «пайдеи». В одном из посланий он утверждает, что большинство научных открытий принадлежит сирийцам, а не грекам, которые получили свои знания от других народов²⁰.

Составление философского флорилегия, дошедшего до нас во второй части рукописи *DS 27*, в школе Кеннешре объясняет тот факт, что Тимофей I просил своего адресата мар Петиона, настоятеля восточно-сирийского монастыря в Мосуле, поискать интересующий его «Трактат о природных началах тел» в монастыре Мар Маттай, находившемся недалеко от Мосула, который принадлежал западно-сирийской церкви и имел в библиотеке, видимо, те же сочинения, что и монастырь Кеннешре. Располагавшийся в верховьях Евфрата Кеннешре подвергся разрушению в начале IX в., после чего судьба его библиотеки неясна, однако не исключено, что часть книг была перевезена в Мар Маттай, где располагалась резиденция мафриана и где находилась богатая библиотека. Рукопись *DS 27*, согласно колофону, была передана в египетский монастырь в конце X в.²¹ Ее предыдущее местонахождение неизвестно, и не исключено, что она происходит или из библиотеки Кеннешре, или из монастыря Мар Маттай, к книжным ресурсам которого не раз обращался Тимотеос I. Так или иначе, послание католикоса указывает на то, что еще в VII–VIII вв. философия природы в сирийских школах находилась под знаком платонической философии, которая была известна образованным сирийцам на основе пересказов в форме доксологиев и школьных учебных пособий.

Сам' ал-Кий'ан

Физика Аристотеля в парафразах и комментариях

Одним из учебных пособий, которое получило распространение в сирийской школе раннеисламского периода, стал компендий аристотелевской философии, составленный Николаем Дамасским (64 г. до Р. Х. – ок. 15 г. по Р. Х.)²². В сохранившейся сирийской версии он открывается

²⁰ Reich E. Ein Brief des Severus Sebokht // *Sic itur ad astra: Studien zur Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften* / Hrsg. v. M. Folkerts und R. Lorch. Wiesbaden, 2000. S. 478–489. Мысль о том, что греки заимствовали (или даже «украли») свою философию у других народов, появляется у многих раннехристианских авторов, в частности в «Евангельском приготовлении» Евсевия.

²¹ См.: Catalogue. P. 172.

²² Издание первых пяти книг сирийской версии: Drossaart Lulofs H. J. Nicolaus

Damascenus, On the philosophy of Aristotle, fragments of the first five books (*Philosophia antiqua* 13). Leiden, 1965. Фрагменты книги, посвященные метеорологии: Nau F. La cosmographie au VII siècle chez le syriens // *Revue de l'Orient Chrétien*. 1910. Vol. 15. P. 225–254. Часть, посвященная растениями: Nicolaus Damascenus, *De plantis: Five Translations* / eds. H. J. Drossaart Lulofs, E. L. J. Poortman. (Aristoteles Semitico-Latinus 4). Amsterdam ; New York, 1989. P. 50–53.

обзором «Физики», которая носит название *محاضرة في*. Данное выражение служит калькой с греческого названия трактата *Φυσικὴ ἀκρόασις*, которое приблизительно может быть переведено как «природная лекция» или «лекция по философии природы». Название первого раздела в компендии Николая звучит как *محاضرة في*, т. е. как «изложение *Φυσικὴ ἀκρόασις*»²³. Сочинение Николая служит именно пересказом учения Стагирита, в ходе которого приводятся цитаты из «Физики» и короткие пояснения к ним. В других местах компендия содержатся цитаты из комментаторов поздней Античности, в частности Александра Афродисийского, Прокла и Олимпиодора, которые не могли быть известны Николаю и очевидно были включены в компендий или в ходе его трансмиссии, или во время его перевода на сирийский.

Согласно более поздней традиции, этот перевод был осуществлен Хунайном ибн Исхāком (ум. 873 г.)²⁴. Терминология, которую в нем мы встречаем, представляет особенный интерес в связи с тем, что в тот же период, т. е. начиная с IX в., у ряда арабских авторов появляется выражение *سمع الكيان*, которое служит арабизированным вариантом сирийского оборота *محاضرة في*. Помимо использования сирийского термина в значении «природный», арабское выражение вслед за сирийским переводит греческое слово *ἀκρόασις* как «слышание, слух».

Наиболее раннее использование данного арабского термина связано с именем ал-Киндī (ум. после 870 г.), который оказал значительное влияние на формирование философской терминологии в раннеисламский период²⁵. Он сам написал трактат по философии природы, носящий заголовок *رسالة في سماع الكيان* (о чем сообщает Ибн ан-Надīm²⁶). То же выражение как обозначение аристотелевской «Физики» появляется в анонимном парафразе трактата «О душе», который обнаруживает связь с терминологией, характерной для «круга ал-Киндī»²⁷ и составление которого относится ко второй четверти IX в.²⁸

²³ Drossaart Lulofs. Nicolaus Damascenus, On the philosophy of Aristotle. P. 61.

²⁴ Об этом пишет в XIII в. Бар Эбрей. См.: Ибн ал-Ибрий. Та'рих мухтасар ад-дувал / изд. А. Сāлхāний. Бейрут, 1890. С. 82.

²⁵ В связи с формированием философской терминологии у арабов см.: Endress G. Die wissenschaftliche Literatur // Grundriss der arabischen Philologie. Band III : Supplement / Hrsg. von W. Fischer. Wiesbaden, 1992. S. 3–152.

²⁶ Flügel, Kitāb Al-Fihrist, 256. Англ. пер.: Dodge B. The Fihrist of al-Nadīm: a tenth-

century survey of Muslim culture. New York, 1970. Vol. 2. P. 670.

²⁷ Данный термин был введен Г. Эндресом и получил широкое распространение, см.: Endress G. The Circle of al-Kindi // The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism / eds. G. Endress and R. Kruk. Leiden, 1997. P. 43–76.

²⁸ Arnzen R. Aristoteles' De Anima: Eine verlorene spätantike Paraphrase in arabischer & persischer Überlieferung. (Aristoteles Semitico-Latinus 9). Leiden ; New York, 1998. S. 201.11, 209.8–9. Время составления трактата датируется 820–845 гг.

Интересно в связи с этим, что в составленной в 847–861 гг. «Книге о культуре писца» (كتاب ادب الكاتب) Ибн Кутайба сообщает о том, что его современников охватило «новое учение», связанное, в частности, с интересом к сочинениям «Физика» и «О возникновении и уничтожении»²⁹. При этом, говоря о «Физике», Ибн Кутайба использует оборот *سمع الكيان*, так что есть основания датировать его появление первой половиной IX в., когда в среде философов и переводчиков, связанных с «кругом ал-Киндий», проявляется интерес к философии природы Аристотеля.

Заимствование ими сирийского термина указывает на то, что к IX в. в среде сироязычных ученых сложилась определенная традиция изучения аристотелевской натурфилософии. О том, в какой форме происходило это изучение, дает представление сирийский перевод компендия Николая Дамасского, который связывают с Хунайном и его школой. Основываясь на этом переводе, можно заключить, что сирийское выражение *سمع الحكيم* служило не столько обозначением текста «Физики», сколько комплекса знаний, основывавшегося прежде всего на комментариях к этому тексту и пересказах учения Стагирита.

Появление первого полного арабского перевода «Физики» связано с сыном Хунайна, Исхāком б. Хунайном, и в этом тексте мы уже не встречаем выражения *سمع الكيان*, но Исхāк использует уже вполне арабизированное выражение *السماع الطبيعي*.³⁰ Выражение *سمع الكيان* появляется несколько раз в других переводах, выполненных с греческого Исхāком, в частности в арабской версии трактата Галена *De elementis ex Hippocrate*³¹. Отказ от этого оборота в арабском переводе «Физики» мог быть вызван различными обстоятельствами, в первую очередь стремлением найти более удачный арабский эквивалент. Однако возможно также и то, что решение Исхāка не использовать выражение *سمع الكيان* было вызвано тем, что сирийский оборот *سمع الحكيم* служил *prima facie* обозначением определенной школьной практики, на которую не был нацелен арабский перевод Исхāка, включавший только текст «Физики». Труд Исхāка получил большую популярность,

²⁹ См.: Lecomte G. L'introduction du *Kitāb adab al-kātib* // Mélanges L. Massignon. Vol. 3. Damas, 1957. P. 45–65, особенно p. 53–54. Ср.: Peters F. E. Aristoteles Arabus: The oriental translations and commentaries of the Aristotelian Corpus. Leiden, 1968. P. 32.

³⁰ 'A. Badawī, Aristūṭālīs, al-Ṭabī'a, tarġamat Ishāq ibn Hunayn, ma'a šurūḥ Ibn al-Samḥ wa-Ibn 'Adī wa-Mattā ibn Yūnus wa-Abī l-Faraġ ibn al-Ṭayyib, ġuz' 1–2,

ḥaqqaqahū wa-qaddama lahū 'A. Badawī, al-Qāhira, 1384–1385/1965–1966. C. 29.

³¹ Ср. греч. текст: Galen. De elementis ex Hippocrate // Claudii Galeni Opera omnia / ed. C. G. Kühn. T. 1. P. 413–508. Lipsiae, 1821 (repr. Hildesheim 1964). P. 448, lin. 5f. Араб. перевод: *Kitāb Ġālīnūs fī al-uṣṭuquṣṣāt 'alā ra'y Abuqrāt*. Naql Abī Zayd Hunayn b. Ishāq al-'Ibādī al-mutaṭabbib. Ṭahqīq Muḥammad Salīm Sālim. Cairo, 1986. C. 61.

в связи с чем утвердилась и введенная им новая терминология. В частности, использовавший в X в. текст «Физики» в переводе Исхāқа Йахйа б. ‘Адй писал о السماع الطبيعي³².

Тем не менее, сирийский термин и сформированный на его основе арабский эквивалент еще продолжали использоваться ко времени Йахйи. В энциклопедии философских терминов *Мафātīḫ al-‘ulūm*, составленной во второй половине X в., ал-Ḥwārazmī в связи с понятием الكيان пишет³³: هو الطبع بالسريانية وبه سمى كتاب سمع الكيان وهو بالسريانية: «Это [понятие] по-сирийски означает „природа“, и им называется книга *Sam‘ al-kiyān*, что по-сирийски [звучит как] *šama‘ā kiyānā*». Тем самым ал-Ḥwārazmī отмечает, что ему знакомо сирийское выражение, которое он транслитерирует, а также указывает, что понятие الكيان используется по-арабски только в сочетании سمع الكيان, которое служит названием книги. Характерно отсутствие здесь имени автора сочинения. Это может указывать на то, что это выражение было знакомо ему не из произведений Аристотеля, а из сочинений одного из его позднейших комментаторов, работа которого была озаглавлена или сирийским, или сформированным на его основе арабским термином.

Все это свидетельствует о том, что выражение سمع الكيان возникает на основе устной школьной традиции. Такой вывод дает основание считать, что ссылки на сирийские источники по аристотелевской философии природы у арабских авторов раннеисламского времени не подразумевают знакомства с сирийскими переводами греческих текстов. Скорее, арабские ученые имели в своем распоряжении и использовали в своих научных занятиях те тексты, которые сложились в сирийской школьной среде доисламского и раннеисламского периода. Следы влияния сирийской школьной практики обнаруживаются в ряде арабских переводов аристотелевских трактатов³⁴. Тем не менее, значительное число исследователей сходятся во мнении, что это влияние не следует истолковывать в том смысле, что сирийские переводчики предоставляли в распоряжение арабских ученых отдельные сочинения Аристотеля³⁵.

³² Йахйа написал трактат под заголовком *Maqāla fī tafsīr faṣl min al-maqāla al-tāmina min al-samā‘ al-ṭabī‘ī*, см.: Endress G. The Works of Yahyā Ibn ‘Adī: An Analytical Inventory. Wiesbaden, 1977. S. 35.

³³ Liber *Mafātīḫ al-olūm*, explicans vocabula technica scientiarum tam Arabum quam peregrinorum, auctore Abū Abdallah Mohammed Ahmed ibn Jūsuf al-Kātib al-Khowarezmi. Edidit, indices adjecit G. van

Vloten. Lugduni-Batavorum, 1895. P. 140.

³⁴ См. детальную и убедительную реконструкцию сирийской школьной терминологии, связанной с трактатом «О небе» (лат. *De caelo*) в: Endress G. Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles’ Schrift *De caelo*. PhD Diss. Frankfurt am Main, 1966.

³⁵ См., в частности: Den Heijer J. Syriacisms in the Arabic Version of Aristotle’s *Historia Animalium* // *Aram* 3 (1991 [1993]). P. 97–114.

Сирийскую рецепцию аристотелевской натурфилософии следует прежде всего рассматривать как «школьную» традицию, т. е. как сирийскую «схоластику»³⁶, начавшуюся задолго до того интеллектуального движения в рамках католического богословия, которое принято называть этим словом.

Фй с-сурийāнй қāла Аристў...

Ссылки на сирийские источники в арабских текстах

Среди мусульманских историков и библиографов, которые приводят известные им перечни книг и переводов, важное место занимает багдадский книготорговец Ибн ан-Надīm. В составленном в 987/988 г. каталоге (فهرست) арабских книг он приводит большое количество сведений о существовавших в X в. сирийских переводах Аристотеля³⁷. В частности, Ибн ан-Надīm пишет об известных ему переводах трактатов «О возникновении и уничтожении», а в связи с «Физикой» и «Метеорологией» указывает на существование сирийских версий комментариев к этим трактатам³⁸. Интересен раздел, в котором Ибн ан-Надīm пишет о переводах тех сочинений Стагирита, которые были посвящены классификации животных и которые в арабской традиции были объединены в общую «Книгу животных» (Kitāb al-ḥayawān)³⁹:

نقله ابن البطريرق وقد يوجد سرياني نقلا قديما اجود من العربي وله جوامع قديمة كذا
قرأت بخط يحيى بن عدى في فهرست كتبه ولنيقولاوس اختصار لهذا الكتاب من خط
يحيى بن عدى وقد ابتداء أبو على بن زرعة بنقله إلى العربي وتصحيحه

«Ибн ал-Битрйк перевел ее. Существует ее древний сирийский перевод, который лучше, чем арабский. Есть ее древний парафраз, как я прочитал в записях Йаҳйи б. ‘Адй в каталоге его книг. Согласно записи Йаҳйи б. ‘Адй, Николай [Дамасский] составил ее компендий. Абў ‘Алй ибн Зур‘а занялся ее переводом на арабский и ее исправлением».

Как большинство сведений, которые приводит Ибн ан-Надīm, раздел о «Книге животных» составлен чрезвычайно сжато и остав-

³⁶ Данный термин применяет П. Брунс, см.: Bruns P. Aristoteles-Rezeption.

³⁷ Flügel G. Kitāb Al-Fihrist. Leipzig, 1871; Kitāb al-Fihrist li-l-Nadīm / изд. Р. Даджаддуд. Тегеран, 1973. Англ. пер.: Dodge B. The Fihrist of al-Nadīm: a tenth-century survey of Muslim culture. New York, 1970. См. также: Peters F. E. Aristoteles Arabus: The oriental translations

and commentaries of the Aristotelian Corpus. Leiden, 1968.

³⁸ Даджаддуд. Kitāb ал-Фихрист, ۳۱۲ (= Flügel G. Kitāb Al-Fihrist. B. 1. S. 250).

³⁹ Там же. Англ. пер.: Dodge B. The Fihrist of al-Nadīm. P. 605; Peters F. E. Aristoteles Arabus. P. 47.

ляет большой простор для интерпретации. Тем не менее, он довольно ясно указывает на существование анонимного перевода этого текста на сирийский язык, который, во-первых, определяется как «древний» (*қадім*), а во-вторых, характеризуется как лучший по качеству, чем доступная Ибн ан-Надйму арабская версия, подготовленная Йахйей ибн ал-Битрийком (ум. ок. 820 г.). Когда и в какой форме был выполнен перевод этих текстов на сирийский, не сообщается, однако интересна ссылка на компендий Николая Дамасского, которую Ибн ан-Надйм делает на основе каталога книг Йахьи ибн 'Адй. Тогда как никаких дальнейших сведений о сирийской версии до нас не дошло, вполне возможно, что в основе описания Ибн ан-Надйма находится один и тот же источник, который 1) был переведен на сирийский в ясной и хорошо доступной для изучения форме (и потому «лучше»); 2) представлял собой сокращенный «парафраз»; 3) основывался на соответствующих разделах компендия Николая Дамасского. Такой достаточно простой вывод из текста «Фихриста» представляется допустимым без насилия над ним, и он может быть согласован с другими сведениями, находящимися в нашем распоряжении.

Вторым важным источником сведений о существовании сирийских переводов в раннеисламский период служат для нас колофоны и маргиналии арабских рукописей, хотя приводимые в них сведения также требуют критического отношения. Две рукописи представляют особый интерес для истории сирийских переводов. Обе они были составлены в кругу ученых, в центре которого стоял упомянутый выше сириец (представитель западно-сирийской церкви) и глава багдадских *фалāсифа* Абӯ Закариййā Йахйа ибн 'Адй (893/894–974 гг.)⁴⁰. Рукопись *Paris BN ar. 2346* содержит полный корпус арабских переводов аристотелевского «Органона» (куда включены «Поэтика» и «Риторика», а также «Исагогика» Порфирия) и представляет собой копию сборника, составленного учеником Йахьи ал-Хасаном ибн Сувāром ибн ал-Хаммāром (ум. 1017 г.) на основе лекций своего учителя, а также с помощью трудов другого ученика Йахьи – 'Йсы ибн Зур'ā (ум. 1008 г.). Эта рукопись содержит не только переводы текстов, но и многочисленные комментарии в виде маргиналий, которые отражают процесс изучения

⁴⁰ См. о нем: *Graf G. Geschichte der christlichen Arabischen Literatur. Bd. 2. Vatikan, 1947. S. 233–249; Endress G. The Works of Yahyā Ibn 'Adī.*

данных трактатов в багдадской школе⁴¹. Среди приводимых в рукописи маргиналий мы нередко встречаем ссылки на сирийские переводы, которые иногда цитируются анонимно, а иногда с указанием их авторов: Хунайна ибн Исхāка, Афанасия Баладского и Феофила Эдесского⁴². Эти ссылки показывают, что сирийские версии аристотелевских сочинений играли важную роль в процессе изучения логических трактатов Аристотеля в кругу Йахйи.

На похожую ситуацию с натурфилософскими текстами указывает рукопись *Leyden Or. 583*, представляющая собой копию списка, составленного в 1004 г. 'Алй ал-Баṣрй, учеником Абӯ л-Фараджа ибн ат-Ṭаййиба и Абӯ 'Алй ибн ас-Самḥа, который в свою очередь был учеником Йахйи ибн 'Адй⁴³. Эта рукопись включает в себя арабский перевод аристотелевской «Физики» (в версии Исхāка ибн Хунайна), сопровождаемый комментариями, среди которых основное место занимает сокращенная арабская версия комментария к «Физике» Иоанна Филопона⁴⁴. Кроме того, в глоссах и маргиналиях фигурируют философы и переводчики, которые принадлежат к более раннему поколению (конец IX – начало X в.) багдадских философов: Қустā ибн Лұқā и Абӯ 'Усмāн ал-Димашкй. Обычно в связи с двумя последними именами в рукописи появляются ссылки на сирийские источники, которые, как правило, приводятся анонимно⁴⁵.

⁴¹ А. Угонар-Рош охарактеризовал данную рукопись как «критическое издание Органо́на», см.: Hugonnard-Roche H. Une ancienne «édition» arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission // Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux / éd. par J. Hamesse. Louvain-la-Neuve, 1992. S. 139–157; *Idem*. Remarques sur la tradition arabe de l'Organon, d'après le manuscrit Paris, Bibliothèque nationale, ar. 2346 // Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts. The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions / ed. by C. Burnett. London, 1993. P. 19–28; *Idem*. Un manuscrit savant, mémoire de quatre siècles de philologie: le Parisinus ar. 2346 // Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée 99–100 (2002). P. 147–155.

⁴² Арабский текст «Органона» на основе парижской рукописи издавался несколько раз: Badawī 'A. Mantīq Aristū, ʿguz' 1–3. Kuwayt, Bayrūt, 1980; Al-Naṣṣ al-kāmil li-Mantīq Aristū, taḥqīq wa-taqdīm Farīd Ġabr, ʿguz' 1–2. Bayrūt, 1999. См. также: Walzer R. New Light on the Arabic Translations of Aristoteles // Oriens. 1953. Vol. 6.1. P. 91–

142; Georr Kh. Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Beyrouth, 1948.

⁴³ См.: Stern S. M. Ibn as-Samḥ // Journal of the Royal Asiatic Society. 1956. Vol. 88. P. 31–44; Giannakis E. The Structure of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Copy of Aristotle's Physics // Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften. 1993. Bd. 8. S. 251–258; Endress G. Ibn as-Samḥ // Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt. Bd. 1 : 8.–10. Jh. / Hrsg. v. U. Rudolph unter Mitarbeit v. R. Würsch. Basel, 2012. S. 342–443.

⁴⁴ Endress G. The Works of Yahyā Ibn 'Adī. S. 35–38; Giannakis E. Philoponus in the Arabic Tradition of Aristotle's Physics. PhD Thesis, University of Oxford, 1992.

⁴⁵ См.: Arzhanov Y., Arnzen R. Die Glossen in der Hs. Leyden Or. 583 und die syrische Rezeption der aristotelischen Physik // De l'Antiquité tardive au Moyen Age. Mélanges offertes à Henri Hugonnard-Roche, Études Musulmanes 44 / éds E. Coda et C. M. Bonadeo. Paris, 2014. P. 415–463.

Для понимания характера этих ссылок особенный интерес представляют последние три. Они связаны с VII книгой «Физики», дошедшей до нас в двух версиях, которые получили обозначения α и β ⁴⁶. Отличия между ними связаны с первыми тремя главами книги: в версии β они представлены в более короткой и в целом отличной редакции, чем в версии α . Арабский перевод Исхāка, который служил предметом изучения багдадских аристотеликов и который вошел в качестве основного текста в парижскую «Физику», отражал ту традицию, в которой первые три главы VII книги «Физики» содержали версию β . В комментариях к переводу, однако, рукопись приводит ряд вариантов текста, отражающих более развернутую версию α .

Среди этих вариантов мы и встречаем три ссылки на «сирийский» источник, который должен был представлять собой иную текстуальную традицию, чем стоящая за арабским переводом Исхāка. В частности, последняя ссылка относится к пассажиру *Phys.* VII 3, 247a3–4, который мы находим только в более развернутой версии α и который отсутствует в более краткой редакции β . Обращение к иной версии текста вводится словами «*ففي ل-سورياني...*» с добавлением источника цитаты: «*كآلا أريسطو*», после чего следует арабский перевод пассажа⁴⁷. Поскольку сирийский источник основывался на греческой версии, которая значительно расходилась с представленной в переводе Исхāка, его систематическое привлечение должно было оставить заметный след в комментариях. То, что этого не произошло, может быть объяснено различными причинами, но прежде всего тем, что привлечение сирийских текстов носило скорее случайный характер. Тем не менее, в колофоне к первой книге «Физики» ал-Басри пишет⁴⁸:

عارضت بما في هذا الجزء من النص نسخة يحيى بن عدى التى ذكر أنه نسخها من
دستور اسحق و عارضها به ثلاث دفعات ودفعة رابعة بالسرياني

«Я сравнил текст, который приводится в этой части, с рукописью Йахйи ибн ‘Адй, который утверждал, что он скопировал ее с автографа Исхāка, сравнив ее с ним три раза, а в четвертый раз – с сирийским [переводом]».

⁴⁶ См.: Ross W. D. Aristotle's Physics: A Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford, 1936. P. 11–19, 114–117.

⁴⁷ Badawī. Aristūṭālīs, al-Ṭabī'a. 768.22–769.13.

⁴⁸ Badawī. Aristūṭālīs, al-Ṭabī'a. 76. Cp.: Stern S. M. Ibn as-Samḥ. S. 38; Giannakis E. Philoponus in the Arabic Tradition. P. 28.

Замечание ал-Басрй, касающееся текстологической работы Йахйи, могло бы дать основание для предположения, что использование некой сирийской версии текста оставило заметный след среди многочисленных комментариев и глосс в Лейденской рукописи. Тем не менее, во всей рукописи ссылки на «сирийские» версии встречаются только девять раз⁴⁹, что представляется чрезвычайно скудным результатом, если предполагать, что Йахйа и его ученики ставили перед собой цель филологического анализа текста. Похожая ситуация оказывается и в случае ряда книг, содержащихся в парижском «Органоне». В частности, колофон арабского перевода «Риторики» прямо отмечает важную роль сирийской версии текста, однако в самом трактате мы не находим ни одной ссылки на нее⁵⁰.

Использование сирийских источников в кругу багдадских аристотеликов служило прежде всего частью процесса обучения. Это влияло как на формы используемых текстов, так и на способ их применения. Очевидно, что для образовательных целей комментарии, компендии и парафразы представлялись более удобными литературными формами, чем собственно тексты. С другой стороны, стремление изучить натурфилософию Аристотеля заставляло обращаться к дополнительным источникам лишь в тех случаях, когда отдельные места требовали прояснения, для чего также лучше подходили комментарии или сборники комментариев, чем собственно версии текстов. В связи с этим представляется допустимым, что в тех случаях, когда арабоязычные ученые ссылаются на некие «сирийские» источники, речь идет не о переводах отдельных трудов Аристотеля, а о тех текстах, которые представлялись более удобными для учебных целей – комментариях, пересказах и схолиях, на существование которых указывают и более ранние сирийские источники.

⁴⁹ Их подробный анализ приводится в статье: *Arzhanov Y., Arnzen R.* Die Glossen in der Hs. Leyden Or. 583. P. 444–463.

⁵⁰ *Aristotle's Ars Rhetorica: The Arabic Version. A new edition, with commentary and glossary* by M. C. Lyons. Bd. 1. Cambridge,

1982. S. ii–iii (arab. und engl.). Ср. также: *Georr Kh.* Les Catégories d'Aristote. 188f.; *Vagelpohl U.* Aristotle's Rhetoric in the East. Leiden ; Boston, 2008. S. 42–44.

А. И. Колесников
(Санкт-Петербург)

**«Рассказ о подлome Мани»
(неучтенный источник о Мани и его религии)**

В статье проводится анализ повествования о Мани и манихействе, включенного арабо-христианским автором X в., митрополитом Менбиджа в Северной Месопотамии, Агапием, в состав его «Всемирной истории» (*Kitāb al-'Unvān*). Арабский текст «Всемирной истории» издавался дважды: А. А. Васильевым в 1911 г. и Л. Шейхо в 1912 г. (переиздан в 1962 г.). Из сравнения двух текстов явствует, что рассказы о Мани и его религии в изданиях Васильева и Шейхо во многих деталях настолько отличаются друг от друга, что их можно принять за разные версии. С другой стороны, эти «версии» дополняют одна другую. Пока никто из исследователей не использовал «Рассказ о подлome Мани» в качестве источника по истории манихейства.

Новый источник о Мани и манихействе представляет самостоятельную главу во II части «Всемирной истории» (*Kitāb al-'Unvān*) арабо-христианского писателя грека Агапия Менбиджского, занимавшего в X в. должность митрополита Менбиджа. Первая часть труда Агапия излагает историю от сотворения мира до проповеди Христа и жития Мессии. Во второй части представлены древняя история церкви, эпоха экуменических соборов, история Византии и Арабского халифата, особенно перехода власти от Омейядов к Аббасидам. Издание первой части «Всемирной истории» было осуществлено по трем спискам, из которых самый ранний (оксфордский) датирован 1320 г., второй части – на основании уникальной флорентийской рукописи. Эту работу в начале XX в. выполнил российский византист и востоковед А. А. Васильев, опубликовавший арабский текст с переводом его на французский язык и подстрочными примечаниями в V–VII томах журнала *Patrologia Orientalis*¹.

¹ Глава о манихействе находится в VII томе: Agapius – Vasiliev 1911: 531–535.

Год спустя арабский текст сочинения Агапия был издан Л. Шейхо в Бейруте в 1912 г. и переиздан факсимиле в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* в 1962 г.² Судя по замечаниям издателя в предисловии, первая часть труда Агапия была подготовлена им по шести спискам (в том числе оксфордскому), мало отличающимся между собой, вторая часть – по фотокопии уникальной флорентийской рукописи³. Рассказ об истории Мани и манихействе в тексте, изданном Л. Шейхо⁴, во многих деталях расходится с версией, представленной в издании А. Васильева, и оба текста как бы дополняют друг друга. Поэтому мы не видим иного выхода, кроме как рассматривать последовательно содержание обоих текстов, отмечая их общие места и разночтения. Начнем с аналитического издания А. А. Васильева.

Совершенно новым «Рассказ о подломе Мани» (قصة مانی اللعين) можно назвать лишь в том смысле, что на него нет ссылок в работах современных исследователей манихейства. Не замечены они и в трудах их предшественников. Между тем, текст небольшого арабоязычного трактата, представленного у Агапия в виде отдельной главы, содержит массу разночтений с информацией других антиманихейских сочинений по части географии событий, имен главных и второстепенных участников, мотивации решений и последовательности действий реформатора религии.

Серьезные разночтения возникают уже в начале повествования, и касаются они места рождения Мани и фактов его ранней биографии. Агапий (в издании Васильева) открывает рассказ кратким вступлением:

Отец Мани, которого звали Фатбак (فتبق), был жителем Суз и происходил он из ал-Ахваза (Хузистана). Его жену звали Юсит. Она родила ему сына, которого он назвал Корбикусом (قوربيقوس).

Вполне реальным в перечне приведенных имен является искаженное имя отца Мани – Фатбак (?) вместо понятного иранского Патик (из др.-ир. *pati-ka- «глава»)⁵. Искажение обусловлено особенностями арабского письма, в котором отсутствует буква *n* и при переписке текста часто страдает диакритика⁶. У Ибн ан-Надима местом рожде-

² Agapius – Cheikho 1962.

³ Ibid. Monitum Editoris: 3–5.

⁴ Ibid. Text: 186–190.

⁵ В сасанидской эпиграфике имя *Pādīg* (трансл. *p'tyk*) засвидетельствовано на отписке печати зороастрийского жреца из коллекции Национальной библиотеки в Париже [Gignoux 1986: 242, n. 728]. В сирийских

хрониках имя отца Мани передано в форме *Patig* [Gignoux, Jullien, Jullien 2009: 113, n. 337]. О вариантах имени в разных источниках см. также: [Хосроев 2007: 89, примеч. 435].

⁶ В печатной версии арабского текста в рассказе о Мани А. А. Васильев в 21 случае исправлял диакритику рукописной версии.

ния Патики назван Хамадан, а жена – *Марией*. В измененном виде первое имя Мани встречается в греческой транскрипции у Епифания Кипрского (*Кубрикос*) и у других антиманихейских авторов⁷. Еще в середине прошлого века Пюэш (H.-Ch. Puech) отождествлял первое имя Мани с почетным прозвищем *kyrbkkr* («Wohltäter»), отмеченным в персидских и парфянских манихейских текстах⁸. В среднеперсидских зороастрийских сочинениях слово *kirbag* означает заслуги верующего и его богоугодные дела: *kirbag ē bawēd kār ī yazdān kardan* («*kirbag* подразумевает исполнение богоугодного дела»)⁹. Поэтому естественно, что *kirbagkar*’ом называют человека, совершающего благие и богоугодные дела¹⁰. Использование этого термина в качестве имени собственного засвидетельствовано на сасанидской печати ее владелицы Спандармад, дочери Кирбаккара (трансл. – *spndlmt klprny*)¹¹.

Продолжение биографии Мани в труде Агапия Мембиджского абсолютно отличается от версии, изложенной в оригинальных сочинениях манихеев и арабских мусульманских авторов. Если последние связывают воспитание будущего основателя синкретического учения с общиной крестителей (иначе – с сектой *эльксаитов*) в Месопотамии¹², то у Агапия юные годы *Корбикуса* проходят в рабской службе на чужбине в окружении людей, испытавших влияние греческой философии:

Когда он подрос и достиг семилетнего возраста, он в качестве пленника [532]¹³ выехал (из Хузистана) и оказался в Египте (فوق بمصر). Его купила женщина из Магриба, которую звали Сусанна. У нее был муж по имени Сакуси (سقوسی). К нему приходили знаменитые мужи Египта¹⁴, и он разделял идеи («взгляды») Пифагора и Эмпедокла (فساغورس و بدقلس). Был у него (у Сакуси) ученик, которого звали Бардорус (بردوروس), известный также, как Тербинсус (طربنسوس). Когда Сакуси, муж женщины, умер, на ней женился его ученик, которого мы называли Бардорусом. Он увез жену и мальчика, которого она купила, и занимался мошенничеством, пока не прибыл в Вавилонию. Персам

⁷ Agapius – Vasiliev 1911: 531, note 5; варианты: [Хосроев 2007: 89, 346, 349].

⁸ Sundermann 1987: 91; Смагина 1998: 28; Хосроев 2007: 88–89, примеч. 434.

⁹ Kotwal 1969: 153–154 (Glossary), n. 559.

¹⁰ Mac Kenzie 1971: 51; Kotwal and Kreyenbroek 2003: 307 (Pahlavi Glossary).

¹¹ Gignoux 1986: 105, n. 496; 159, n. 843.

¹² Подробнее об этом см.: [Хосроев 2007: 88–95].

¹³ Здесь и ниже цифры в квадратных скобках указывают начало страниц арабского текста в издании А. А. Васильева.

¹⁴ В переводе Васильева: «Les docteurs d'Égypte le fréquentaient» [Agapius – Vasiliev 1911: 532].

он говорил, что он рожден от девственницы и что воспитывался в горах.

Он сочинил четыре книги. Одну он назвал «Книгой таинств» (كتاب الاسرار), другую назвал «Евангелием» (الانجيل), третью – «Книгой о сокровищах» (كتاب الكنز), четвертую – «Книгой спора/полемики» (كتاب الجدل). Он не переставал дурачить людей своей магией, высокомерием и кознями, пока не скопил большого богатства и не умер позорной смертью.

Его вдова Сусанна после погребения мужа сблизилась со слугой, передала ему богатства [533] своего мужа, о котором я уже сказал, и книги, которые сочинил ее второй муж. Она соединилась с ним, с молодым Корбикусом, который стал ее третьим мужем. Молодой человек надолго погрузился в изучение этих книг и приобретение знаний. Потом женщина умерла, оставив молодому человеку богатства и книги. Он взял деньги и книги и прибыл в Сузы, свой город и место своего рождения. Он сам стал называть себя Мани и претендовать на то, что именно он сочинил эти книги:

وسمّاً نفسه مانی و ادعا انه وضع تلك الكتب

В процитированном отрывке обращает на себя внимание привязка событий к Египту. В литературе о манихействе Египет фигурирует как одна из стран, куда Мани отправлял своих апостолов, и на территорию которого проникали идеи Мани и его учеников. Излагая предысторию манихейства, христианин грек Агапий опирался на греческие антиманихейские трактаты, скорее всего, на труды Кирилла Иерусалимского и Епифания Кипрского¹⁵, но по каким-то причинам допускал отклонения от первоисточников. Имя Сакуси в арабском тексте Агапия безусловно отождествляется со Скифианом в сочинениях Кирилла и Епифания. Они приписывают Скифиану, жившему в одной из провинций Египта, составление четырех книг: «Книги таинств», «Книги глав», «Евангелия» и «Сокровищ». По версии Агапия, четыре книги сочинил ученик Скифиана, Тербинсус, при этом Агапий вместо «Книги глав» называет «Книгу спора (полемики)». В греческих трактатах Тербинт принимает второе имя Будда, у Агапия первым именем Тербинсуса было Бардорус (!)¹⁶.

В продолжение рассказа Агапий сообщает любопытные сведения о принятии Мани учения Христа, его ревностном служении на по-

¹⁵ Хосроев 2007: 340–341, 345–349.

¹⁶ Оно почти полностью созвучно с именем убийцы Заратуштры – туранско-

го демона Братарваша (пехл. Bradarōš / Brādarōrēš).

прище защитника христианства в полемике с приверженцами других религий, а также о причинах его отречения от веры:

Когда он принял христианство, епископ ал-Ахваза рукоположил его в священники:

و كان يظهر النصرانية فصيره اسقف الاهواز قسيساً

Мани стал учить там (в церкви) толковать Книги (Священного писания), заводил споры с язычниками, иудеями, магами, и всеми теми, кто вопреки христианству выступал с еретическими идеями:

و جميع من خالف النصرانية من اهل الارأ المبتدعة

Он выбрал себе учеников, одного из которых зовут Аддаем, другого – Фомой, третьего – Гермием (?)¹⁷. Своего ученика Аддая он послал в Йемен, чтобы тот призывал народ принять его веру, Фому он направил в Индию, а Гермия оставил при себе в Сузах¹⁸. Двое учеников вернулись и сообщили ему, что люди не вняли их проповедям («словам») и не приняли их. На это он (Мани) разгневался, оставил христианскую веру, которую он трактовал иносказательно, и изобрел вздорную ересь (вариант: «вздорное новшество»):

وأبدع بدع الخرافة

Далее в источнике приводятся несколько примеров проявления манихейской ереси:

Он выдавал себя за Параклета, которого Господь Мессия, слава Ему, обещал отправить к своим ученикам. Он (Мани) собрал вокруг себя [534] двенадцать учеников. Он среди них изображал из себя Духа святого (ونفخ فيهم الروح), каковым был для своих учеников Господь Мессия, слава Ему. И отправились он (Мани) и они (манихеи) развращать мир. Он говорил: «Мои слова о том, что Бог Единый существует в трех ипостасях («иконах»), не были сказаны мною всерьез»:

و قال ان قولى ان الله واحد يعرف بثلاثة اقانيم لم يكن بالجدّ منى

¹⁷ В тексте – مرادى (Мар Ади?). Мы предпочли эмендацию издателя (Hermeas), обратившегося к греческим текстам [Aga-pius – Vasiliev 1911: 533].

¹⁸ По версии Епифания Кипрского, Аддай был послан в «верхние страны», Фома в Иудею, а Гермий в Египет [Хосроев 2007: 355].

Основное содержание манихейского дуализма Агапий излагает в общедоступной форме:

И вот, о чем еще писал и что терпеливо не переставал внушать (Мани). О том, что существуют две вечные субстанции. Одна из них – Бог, источник добра, обитель света и праведности; другая – это Материя, субстанция зла, источник невежества, тьмы и порчи:

أحدهما الله ينبوع الخير و معدن النور و الصلاح و الآخر الهوى كون الشر و
معدن الجهل و الظلمة و الفساد

И о том, что Бог – субстанция высшая и бесконечная. Те же две (субстанции), которые в середине, – они конечны, осязаемы, они телесны¹⁹. И что субстанция Зла, приходя порой в возбуждение, травлила одних своих детей на других; а ее дети – это дьяволы, злые духи, огонь и вода. Они не переставали воевать друг с другом до тех пор, пока не проникли в Обитель добра и не спрятали ее Свет. Они пришли и сказали: «Давайте нападём на него! Если он окажется едой – мы его съедим, а если напитком – то выпьем». Когда они замыслили на него напасть, и Бог, который есть Благая субстанция, увидел такую утрату, он (взял) от себя какую-то часть и бросил им. Злая субстанция проглотила частицу Бога, которая ее опьянила, смешалась и соединилась с ней. От соединения с ней произошел этот мир. Но Бог Всевышний поставил двух своих Возлюбленных в [535] конце правления субстанции Зла²⁰. И тогда Бог станет возвращать свою часть, которая отошла к Злу, и мало-помалу присоединять ее к Своей субстанции, пока не убедится в том, что у Зла больше не осталось сил, чтобы воевать с Ним в другой раз.

Информативным в завершающей части «Рассказа» Агапия Мембиджского является сообщение об отрицании Мани и его последо-

¹⁹ В тексте – *وانهما من الوسط منهيان متلازمان* . *و هما جسمان* «в середине», вероятно, следует понимать: а) Материю до ее смешения с частицами Света (т. е. Тьму в чистом виде), и б) Материю после соединения с частицами Божественной субстанции, результатом чего стало происхождение материального мира. Эволюция двух вариаций Материи приходится на второй (или средний) период трехчастного деления времени в манихейском учении о трех временах

[Хуастванифт 2008: 41–44 (Комментарий)].

²⁰ Речь здесь может идти либо о парном божестве Солнце и Луна, предназначенном для отделения божественной субстанции от материи и возвращения ее (этой субстанции) Богу, либо о Матери Жизни и Живом Духе, которые выводят Первого Человека из царства Тьмы [Хосроев 2007: 138–148; Хуастванифт 2008: 23–24, 49–50 (Комментарий)].

вателями человеческой природы Иисуса Христа и признании единственной, божественной:

Он (Мани) отрицал Воскресение Мертвых и говорил, что Господь Мессия (Иисус) – он Сын божий как по своей сути, так и по своей природе. Бог послал его к частицам, которые перешли от Его субстанции к субстанции Зла, чтобы он призывал их покинуть субстанцию Зла и возвратиться к Нему вместе с теми частицами, которые остаются в обители Зла и не ведают о Нем (о Боге). (Мани говорил): «Истинно, Он (Иисус) связан с материей только в воображении»²¹. Говорил также, что в действительности Он не был распят, и Он не умер, и что Его распятие и Его смерть – лишь плод воображения²². На самом деле субстанция Зла возбудила против Него ее демонов, и они мысленно («в их мыслях») убили и распяли Его. В действительности этого не случилось. Он спасся и целиком соединился с Богом.

Он (Мани) утверждал, что существует переселение душ («что души переселяются»). И еще говорил, что он – Апостол Мессии, что он есть чистая Божественная сущность: *وانه رسول المسيح وانه من ذات الله محض*, и что тело, в котором он предстал (перед «слушателями»), – всего лишь плод воображения.

Шапур сын Ардашира, царь персов (Шапур I, 241–272), приказал его убить, содрать с него кожу, набить соломой и распять его на кресте²³.

* * *

Версия рассказа о Мани и манихействе в издании Л. Шейхо заслуживает сопоставления с версией, приведенной в издании А. Васильева, своей дополнительной информацией и другими вариантами прочтения имен собственных и названий. У Шейхо, например, полностью опущены сведения о родителях и учителях будущего основателя манихейства, зато он датирует «появление» (или рождение?) Мани в Иране по эре Александра Великого и привязывает время его деятельности к царствованию венценосных особ. Во вступлении нет

²¹ Букв.: «...Он не связан с какой-либо вещью, кроме как в воображении». В тексте: *وانه لا ينسب بشي الا بمثل الخيال*. В переводе А. А. Васильева: «Tout la substance du Christ n'est qu'un fantôme».

²² В тексте: *وانما كان صليبه و موته بالخيال*. Именно по причине отрицания земных страданий Иисуса Христа манихеи отказывались праздновать Пасху [Хуастванифт 2008: 53 (Комментарий)].

²³ Тот же вид казни *зендика* («еретика») упоминается в исторических и географических сочинениях раннемусульманских авторов IX–XI вв. (ат-Табари, ал-Йа'куби, Хамззы ал-Исфахани, Бал'ами, Гардизи, ас-Са'алиби, ал-Бируни и др.). Большинство из них называют и место казни – г. Гундишапур (араб. Джундай Сабур) в Хузистане, но смерть Мани датируют временем правления Бахрама I (273–276) [Maškūr 1367/1988: 216–219, 228–229].

недостатка в бранных эпитетах, характеризующих подлинное отношение автора или переписчика текста к противнику христианства:

Цезарь Аврелиан (270–275 гг.). Цезарь Тацит правил два месяца (275–276 гг.). Во дни этого цезаря появился пес Мани. Этот неверный пес и вероотступник Мани появился в 533 г. от царствования Александра и в правление царя Ирана Шапура (Шапура I, 240–271). Его госпожой была женщина-вавилонянка, которая купила его в семилетнем возрасте. Она овдовела. Ее муж Скифиан (в тексте – «Сифилиус») исповедовал идеи неверных Прокла (Перикла?) и Антиягоса (?)²⁴:

و كان معتقده على معتقد ابرقلس و انثياغوس الكافرين

Покойный оставил ей большие богатства и четыре книги, которые он сочинил, дав им названия: одной – «Сокровенная тайна» (букв. «Тайна тайн»), другой – «Евангелие», третьей – «Книга записей», четвертой – «Книга вопросов»²⁵:

لقب احدهم بسر الاسرار و الثانى الانجيل و الثالث كتاب الدفاتر و الرابع كتاب المسائل

Далее сказано, что вдова усыновила «подлого Мани», заботилась о нем и его воспитании, передала ему книги мужа, сделала Мани своим наследником. После ее смерти он отправился в Фарс (в издании Васильева – в Сузы) и там назвал себя именем Мани: (в издании Васильева – в Сузы) и там назвал себя именем Мани: ثم سار الى بلاد فارس هناك نقل اسمه مانى. Там он утверждал, что имеющиеся у него книги он сочинил сам [Agapius – Cheikho 1962: 187 (l. 1–4)].

Если в издании Васильева прямо утверждается, что Мани был рукоположен епископом Ахваза (Суз) в священники, то в тексте Шейхо такая возможность передается с долей сомнения («В некоторых его (Мани) писаниях говорится, что он был священником»):
و ذكر في بعض كتبه انه كان قسيسا .

²⁴ Agapius – Cheikho 1962: 186 (l. 13–17). Два замечания: 1) На самом деле датировка событий по эре Александра не применялась уже задолго до Агапия Менбиджского, она была заменена эрой Селевкидов, претендовавших на наследство Александра Македонского [Бикерман 1985: 7, 17]. Эрой Селевкидов часто пользовался сирийский церковный историк VI в. Иоанн Эфесский и автор Анонимной сирийской хроники 1234 г. [Пигулевская 2011: 208, 673, 677, 678, 683 и др.]. В данном случае примерная дата

рождения Мани точнее будет исчислена по Селевкидской эре, т. е. 533 – 312 = 221 г. н. э. 2) В издании Васильева речь идет об идеях Пифагора и Эмпедокла (?).

²⁵ Agapius – Cheikho 1962: 186 (l. 18) – 187 (l. 1). Отметим, кстати, что только два первых из названных здесь сочинений находят соответствие в издании А. Васильева; вместо «Книги записей» и «Книги вопросов» там упомянуты «Книга о сокровищах» и «Книга спора/полемики».

При этом в издании Шейхо вообще отсутствует упоминание о полемике Мани в храмах с иудеями, язычниками и зороастрийцами, а сразу речь идет о его учениках:

Было у него три ученика. Первого из них, Аддая («Ади»), он послал с проповедью в Армению (в издании Васильева – в Йемен), второго, Фому («Тума»), в Индию, третьего, Тибула (в редакции Васильева – Гермия) оставил в услужении при себе. Затем Аддай и Фома возвратились к Мани и доложили ему: «Твои проповеди, которые ты повелевал нам распространять среди них, не приняты от нас ни один народ» [Agapius – Cheikho 1962: 187 (l. 4–7)].

Неудача первого апостольства в ближние и дальние страны стала причиной разрыва Мани с христианством и самовольного провозглашения себя параклетом. Он набрал себе двенадцать учеников, подобно Господу нашему Христу, слава Ему!

Суть учения Мани в тексте издания Шейхо отличается от версии, представленной в издании Васильева, в деталях:

Согласно его учению, еще до того, как были сотворены небо и земля, уже существовали две древние субстанции: одна – Добро, а другая – Зло. Субстанция Добра располагалась в Мире Света, имя которого – Отец отцов. Ему присущи пять качеств – Ум, Мысль, Память, Мнение, Рассуждение:

خمسة حواسه كانت ثابتة عنده و هي العقل و الفكر و الذهن و الراى و الروية

Злая сущность, она же Владыка Тьмы, обитает на Земле Тьмы в пяти мирах – в Мире Дыма, Мире Огня, в Мире Смертного ветра, в Мире Воды и в Мире Тьмы²⁶:

و مسكنه فى ارض الظلمة فى خمسة عوالمه و هي عالم الدخان و عالم النار و عالم الريح و عالم الماء و عالم الظلمة

Описание хаоса, происходившего в Субстанции Зла, и реакции Всевышнего на посягательство Материи на целостность Субстанции Добра представлено в тексте издания Шейхо чересчур конспективно и неполно:

²⁶ Agapius – Cheikho 1962: 187 (l. 9–14). В издании А. А. Васильева упоминания об

ипостасях субстанций Добра и Зла отсутствуют.

Когда Материя пришла в расстройство, возникла вражда между ее частями внутри нее, т. е. между демонами и людьми, между материей и формой (вещами и изображениями). Так, гоняясь друг за другом, они достигли Неба, Мира Света. Когда Бог Всесильный и Славный их (силы тьмы) увидел, Он их отпустил. Потом Он взял частицу Света и бросил ее в Материю, а та ее проглотила. Когда Материя проглотила частицу Света, Господь вынужден был создать материальный мир [Agapius – Cheikho 1962: 187 (l. 14–17)].

Кроме того, в приведенном отрывке полностью отсутствует информация о перспективе возвращения проглоченных Тьмой частиц Света в Духовный мир и восстановления порядка во Вселенной, о чем в издании Васильева говорится вполне определенно [Agapius – Vasiliev 1911: 535].

Изложение доктрины Мани в тексте издания Шейхо завершается перечнем дополнительных обвинений в адрес лжеучителя, произнесенных скороговоркой:

И еще этот невежда учил тому, что брак – это разврат Дьявола; тому, что не существует ни Воскрешения мертвых, ни Судного дня. И что души одних творений переселяются в тела других. А еще вел досужие («абстрактные») разговоры о том, что Господь и Бог наш Иисус Христос (да помянем Его в своих молитвах!) не взял тело свое от Марии:

و ان ربنا و الهنا يسوع المسيح لذكره السجود لم يأخذ من مريم جسم بنفس ناطقة عقلية

И будто все, что Он являл людям в своих проповедях и чудесах удивительным образом, – это фантазии и химеры, в которых нет истины. А также (Мани веровал в то), будто все телесное («все тела») – есть порождение Дьявола, а все души – творение Бога, Владыки душ. Но он обманывал царя персов, когда прибыл к нему, стараясь убедить его в мысли о том, что он (Мани) говорит то же, что говорят и во что веруют маги, а именно – то, что люди вместе с их душой и телом являются творениями Владыки Света [Agapius – Cheikho 1962: 187 (l. 17) – 188 (l. 3)].

Совершенно новым в тексте издания Шейхо (и отсутствующим у Васильева) является пространный сюжет о противостоянии Мани христианской церкви, выражавшемся в форме навязанного ей рели-

гиозного диспута с епископом. Ему посвящено более половины повествования о Мани.

Самое примечательное в этом повествовании то, что в нем излагается не столько суть полемики, сколько состав и поведение ее участников. Главным действующим лицом в данном случае выступает не епископ Архелай, последовательно отмечающий все доводы лжепророка²⁷, а безымянный слепой мудрец, отвергающий трудные вопросы Мани и вынуждающий его в присутствии монарха признаться во враждебности манихейского вероучения государственной религии – зороастризму²⁸. Неожиданное признание Мани, по утверждению источника, стало причиной немедленной казни основателя манихейства по приказу Шапура I. Однако привязка событий ко времени правления императоров Аврелиана и Тацита в начале рассказа о Мани может свидетельствовать о более поздней дате его гибели, что совпадает с датировкой мусульманских историков IX–XI вв. [см. примеч. 23].

Анализ двух «версий» повествования о Мани и манихействе позволяет сделать предварительный вывод о том, что «Рассказ о подлом Мани» в издании А. А. Васильева по информативности и стройности изложения стоит ближе к тексту Агапия Менбиджского, чем многословная и не всегда внятная «версия», представленная в издании Л. Шейхо. А автором сюжета о религиозном диспуте, в котором главным героем является безымянный слепой мудрец, а не христианский епископ, вообще не мог быть митрополит Агапий Менбиджский.

²⁷ Так у Кирилла Иерусалимского и у Епифания Кипрского [Хосроев 2007: 342–343; 352–354].

²⁸ Об этом более подробно см.: Приложение.

Приложение:

Перевод текста из *Kitāb al-'Unvān* арабо-христианского писателя X в. Агапия Менбиджского [Agapius – Cheikho 1962: 188, l. 4 – 190, l. 8]

И вот этот невежда стал чинить христианам тяжкие противодействия:

وان هذا الجاهل صار يعاند النصارى معاندة شديدة

Однажды Мани обратился к царю с просьбой о том, чтобы царь приказал главе христиан прибыть во дворец. В присутствии царя он (Мани) собирался задать епископу ряд вопросов о его христианском вероисповедании. И когда христианский епископ по велению царя явился в столицу («тот город»), и Мани задал ему свои вопросы, епископ не нашел на них достойных ответов сразу и попросил три дня отсрочки. Опечаленный епископ вернулся в свое жилище. Когда по обыкновению для епископа наступило время трапезы, ему доставил еду немощный слепой, который жил в той же обители, что и епископ. А поскольку в те дни епископ не мог ничего есть по причине своей тревоги, он заставил этого слепого забрать еду. На третий день Слепой поднялся к епископу с упреком, что тот отказывается принимать пищу. Епископ ответил, что у него так долго нет вкуса к еде, потому что он пребывает в горе и печали из-за одного темного дела. Слепой попросил: «Мой господин, открой мне причину этой печали, о которой ты упомянул!» Чтобы не усиливать сердечной боли, епископ попросил Слепого уйти. Он обещал зайти к нему, чтобы тот ушел. Сказал Слепой: «Истинно, Бог велел тебе в Священном Евангелии: „Не унижай никого!“ И ты не пренебрегай мной, но открой причину твоей тревоги («этого»). Может быть, с Божьей помощью ты избавишься от того, что с тобой случилось». Епископ поведал Слепому о вопросах, которые задал Мани. Тогда Слепой сказал: «Ты так растревожил душу свою и надрывал сердце свое из-за всякой ерунды («вещи»). Довольно этого. Но завтра с утра ты приходи к царю, где будет сидеть и алчный Мани, с жалобой. Возьми с собой меня, я останусь стоять за дверью. И когда он (Мани) станет спрашивать тебя по поводу ответов на вопросы, ты отвергни их, но подойди к царю и скажи: „О царь, ответов на вопросы Мани у меня нет. Я попросил для себя отсрочки, чтобы посоветоваться со своими единоверцами и народом в том, в чем ни я, ни они не согласны со словами того, кто был наш («из наших»), но отрекся от нашей веры:

کیما اشاور شعبی و قومی فی ذلک
اذ كنت انا و هم لا نرضی کلامه لانه کان منا و انحرف عن دیننا

[189] Он (Мани) по сей день относится к нам враждебно. Я не переставал совещаться с ними в надежде, что они предоставят мне ответы на его вопросы. Они не сделали этого и не пожелали делать. Но я согласился с их мнением, что они направят со мной Слепого, способного дать Мани («ему») ответ. В своей среде они не нашли никого, кроме Слепого, наиболее подходящего для ответов ему“. А когда станет ясно, что царь разрешит дать ход делу, твоему делу, я войду к царю и, уповая на силу Господа Бога, попытаюсь избавить тебя от дела Мани».

Епископ последовал указанию Слепого положиться на Божью волю. Епископ пришел к царю и рассказал обо всем. Царь удивился новости и не пожелал видеть Слепого, поскольку встречи с калекami персы считали дурным предзнаменованием и избегали смотреть на них. Он сказал епископу: «Какая нам нужда в ответах на какие-то вопросы, если мне противно смотреть на калек?» Тогда Мани обратился к царю: «Я прошу Тебя разрешить Слепому войти. Епископ потому так спокойно упомянул о Слепом, что знал, как царю противно на него смотреть, и царь не позволит ему войти. Тогда как ни у него, ни у его людей нет ответов на вопросы, которые я задал епископу («ему»), и я прошу изгнать их из веры христианской».

Царь согласился и приказал Слепому войти. Стоя перед царем, Слепой благословил его и сказал: «О, царь! Во имя Господа Всеславного, пребывающего в чертоге Света и Сияния (بحق الباری الجلیل الساکن فی النور) ! (و الضیاء) Дай мне возможность поцеловать твою руку, чтобы я был уверен в душе, что чистый духом и телом справедливый царь примет обращение». Царь приблизился к нему и протянул ему свою руку. Слепой коснулся ее и поцеловал. Потом приложил ее к глазам. Потом обратился к царю, который держал его за руку: «О, Справедливый царь! Спроси у Мани, которого Ты посадил рядом с собой на высокое место выше прочих твоих собеседников, что управляет этой твоей мудрой и славной десницей, и кто ее создатель?» Царь спросил Мани: «Что скажешь, Мани, о моей правой руке?» Мани ответил: «Это десница Великого царя». Слепой ему сказал: «Спрашиваю я тебя не о могуществе и славе царя, но о его правой руке как одном из органов его тела: кто ее творец?» Мани не был готов сказать по этому поводу ничего, кроме как признать, что он и его секта веруют в то, что плоть [190] принадлежит к творениям Хозяина Тьмы, а душа (дух) принадлежит к творениям Хозяина Света:

كان يعتقد ان الاجساد من صنعة صاحب الظلمة و ان الارواح من صنعة صاحب النور

Причиной отворачивания царя к нему (к Мани) стало то, что он обманул царя, говоря, что разделяет веру персов, ведь персы веруют, что и душа и плоть являются творением Бога Света. А Мани сказал царю: «Твоя правая рука – творение Бога Тьмы». И тогда царь ему сказал: «Горе тебе с этой твоей верой! Ведь ты сживал в моем собрании, когда я посадил тебя над другими моими приближенными и поверил тому, что твоя вера есть и моя вера (ты веруешь в то же, что и я)». Мани ответил: «Я не отрекаюсь от своей веры и поэтому не предам многих людей, которые следуют за мной». Царь тотчас приказал, чтобы с живого Мани содрали кожу и распяли. Все произошло именно так. Умер он позорнейшей из смертей, а его грешная душа отправилась к своему отцу, Сатане.

Литература

Бикерман 1985

Бикерман Э. Государство Селевкидов / пер. с фр. Л. М. Глускиной. М., 1985.

Пигулевская 2011

Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: Исследования и переводы. 2-е изд., испр. и доп. / сост. Е. Н. Мещерская. СПб., 2011.

Смагина 1998

Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат / пер. с коптского, иссл., коммент., глоссарий и указатель Е. Б. Смагиной // Памятники письменности Востока. 194. CXV. М., 1998.

Хосроев 2007

Хосроев А. Л. История манихейства (Prolegomena). СПб., 2007.

Хуастванифт 2008

Хуастванифт (Манихейское покаяние в грехах) / предисл., транскрипция уйгурского текста, перевод Л. Ю. Тутушевой; комментарий А. Л. Хосроева. Факсимиле текста. СПб., 2008.

Agapius – Cheikho 1962

Agapius episcopus Mabbugensis. Historia Universalis / ed. L. Cheikho // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 65. Scriptores Arabici. T. 10. Lovanii, 1962.

Agapius – Vasiliev 1911

Kitab al-Unvan. Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj / éd. et trad. en Français par A. Vasiliev // Patrologia Orientalis. T. 7. Paris, 1911. P. 531–535.

Gignoux 1986

Gignoux Ph. Noms propres sassanides en Moyen-perse épigraphique // Iranisches Personennamenbuch. Bd. 2 : Mitteliranische Personennamen. Fasc. 2. Wien, 1986.

Gignoux, Jullien, Jullien 2009

Gignoux Ph., Jullien C., Jullien F. Noms propres Syriaques d'origine Iranienne // Iranisches Personennamenbuch. Bd. 7 : Iranische Namen in Semitischen Nebenüberlieferungen. Fasc. 5. Wien, 2009.

Kotwal 1969

Kotwal F. M. P. The Supplementary Texts to the Šāyest nē-šāyest. København, 1969.

Kotwal and Kreyenbroek 2003

The Hērbedestān and Nērangestān. Vol. 3 : Nērangestān, Fragard 2 / ed. and transl. by F. M. Kotwal and Ph. G. Kreyenbroek // Studia Iranica. Cahier 30. Paris, 2003.

Mac Kenzie 1971

Mac Kenzie D. N. A Concise Pahlavi Dictionary. London, 1971.

Maškūr 1367/1988

Maškūr M. J. Tārīx-e seyāsī-ye Sāsānīyān. Baxš I // Īrān-e Bāstān. Jeld IV. Tehrān, 1367/1988.

Sundermann 1987

Sundermann W. Studien zur kirchengeschichtlichen Literatur der iranischen Manichäer III // Altorientalische Forschungen. 1987. Bd. 14. S. 41–107.

Е. Н. Мещерская
(Санкт-Петербург)

Ветхозаветные апокрифы и «Исход Марии»

В статье рассматривается одно из произведений сирийской письменности, посвященных кончине Девы Марии. Оно представлено несколькими типами текстов, сохранившихся в большом количестве рукописей, но лишь частично (шесть) опубликованных¹. Мы объединяем все эти тексты под одним названием «Исход Марии», поскольку, по нашему мнению, все они представляют собой версии одного и того же повествования. В нем рассказывается о последних днях земной жизни Богородицы, о ее смерти и погребении, о взятии ее со славою на небеса. В некоторых из версий далее дается описание путешествия Богоматери по царству небесному и приводятся истории о чудесах, совершенных ею посмертно на земле.

Мы располагаем двумя основными типами текста. В первом типе представлена полная или пространная версия произведения – «Пять книг», а во втором – разные виды сокращенных и переработанных редакций апокрифа «Исход Марии» («Шесть книг»). Пространный тип текста является первичным. Сокращенные редакции, даже после тщательной переделки и правки текста, сохранили следы и особенности этой первоначальной редакции.

Основной задачей автора «Исхода Марии» являлось формирование благочестивых представлений о матери Иисуса Христа,

¹ Опубликовано шесть таких текстов, главными для нас являются: *Wright W.* The Departure of my Lady Mary from this world // *The Journal of the Sacred Literature and Biblical Record*. Vol. 6–7. London, 1865. P. 417–448; 108–166. Этот текст получил условное название «Шесть книг»; *Smith Lewis A.* *Apocrypha syriaca*. The Protevangelium Jacobi and Transitus Mariae. (Studia Sinaitica. N XI). London,

1902. P. kb – кyh. P. 12–69 (англ. пер.). Этот текст в научной литературе известен под названием «Пять книг». О публикациях текстов и рукописях более подробно см.: *Мещерская Е. Н.* Времена года и богородичные праздники в сирийском апокрифе «Исход Марии» // *Библеистика. Славистика. Русистика*. СПб., 2011. С. 168–170.

упрочение ее культа и установление на их основе праздников и ритуалов, связанных с ее почитанием. Большинство сюжетов, включенных в повествование, посвящено раскрытию данной темы.

Но помимо основной темы, связанной с почитанием Богородицы и описанием церковных праздников, устанавливаемых в ее честь, в сочинении «Исход Марии» есть еще одна не менее важная для автора тема, описывающая враждебное отношение иудеев Палестины к Богоматери, апостолам и христианам и апологетическую реакцию на такое отношение христианского населения Иерусалима. Именно это позволяет считать «Исход Марии» одним из первых в христианской литературе текстов, где образ Богоматери используется в антииудейской полемике. Для раскрытия данной темы автор повествования привлекает целый ряд сюжетов, имеющих параллели в других произведениях раннехристианской литературы, в том числе и в апокрифических текстах. И именно это обстоятельство превращает сочинение «Исход Марии» в сложную компиляцию, источники которого требуют выявления и выяснения того, каким образом ранее известный сюжет препарируется и видоизменяется автором нашего рассказа.

Одним из таких рассказов антииудейской направленности является тот, где действие происходит в Иерусалиме, а главными действующими лицами выступают безымянный игемон города и некий Калев-саддукей². Последний тайно уверовал во Христа и помогает игемону, который в конце концов тоже становится на сторону христиан, разрушить козни иудеев, направленные против Богоматери и апостолов. В этом рассказе есть отрывок, который выделяется своей литературной законченностью и четкой структурой. В нем говорится о том, что по предложению Калеба-саддукея игемон призывает все население Иерусалима, предлагает людям разделить на две партии – тех, кто уверовал во Христа, и неверующих, т. е. христиан и иудеев, и вести между собой прения о том, является ли дитя Владычицы Марии Христом и сыном Бога. В ходе дискуссии, которую начинают иудеи, они сравнивают Иисуса Христа с библейскими праотцами, последовательно задавая вопросы: «Разве лучше сын Марии (Христос), чем Авраам, Исаак, Иаков, Моисей», а христиане отвечают им, прообразовательно, раскрывая значение этих ветхозаветных персонажей во всемирной истории спасения. Мы рассмотрим данный отрывок с точки зрения того, как в нем отразились

² В пространной версии: *Smith Lewis A.* версия: *Wright W.* The Departure of my Lady Аросугрһа syriaca. P. sh – b; в краткой Mary from this world. P. kh – l.

(Хроника Моисея)», помимо средневековых мидрашей, существует в славянской⁶ и латинской⁷ версиях. Латинское сочинение восходит к греческому тексту, датируемому I в. до н. э. Существовали, видимо, и другие греческие версии апокрифов о Моисее. Но они не сохранились, мы располагаем лишь их фрагментами⁸. Представление о ее содержании может дать сочинение отца Церкви II в. Климента Александрийского «Строматы». В 6 книге гл. 15, 132:2–3 этого произведения, излагая сюжет апокрифа о смерти Моисея, Климент рассказывает о том, что свидетелями его кончины были два его сподвижника Иисус Навин и Кaleb⁹. Для нас этот фрагмент из «Стромат» интересен тем, что он позволяет объяснить происхождение имени одного из героев апокрифа «Исход Марии» – Калеба-саддукея. Судя по отрывку из «Стромат», Кaleb фигурировал в греческой версии не дошедшего до нас апокрифа, посвященного Моисею. И, возможно, именно этот греческий текст стал источником заимствований для автора «Исхода Марии», который воспроизвел и литературную структуру прений о личности библейских героев, и имя одного из них. Кaleb-саддукей не только становится инициатором прений между «любящими Христа» и неверующими, в тексте пространной версии «Исхода Марии» есть поминание о том, что именно у него Иосиф-плотник купил дом, в котором проживала в Иерусалиме Богородица¹⁰. О том, что сочинитель «Исхода Марии» опирался на известный ему апокрифический цикл сказаний о Моисее, возможно, свидетельствует и вступительная часть к разделу, описывающему прения верных и неверных. Автор, от имени которого выступает Кaleb-саддукей, говорит, обращаясь к иерусалимскому игемону: «Так начини заклинать их, закланием таким, которое скажу я тебе: „Богом Израиля, который вывел его (народ) из Египта, книгами святыми Закона, которые были написаны рукою Бога. И дан он был Моисею, чтобы тот принес его в Израиль. Но скажи мне, что думаешь ты о Сыне Марии? Пророком ли назовете вы Его? Праведником ли

⁶ О славянской версии см.: Kozak E. Bibliographische Übersicht der biblisch-apokryphen Literatur bei den Slaven // Jahrbücher für protestantische Theologie. 1892. Bd. 18. S. 127–158; Turdeanu E. La Chronique de Moïse en russe // Revue des Etudes Slaves. 1967. Vol. 46. P. 35–64; Поньрко Н. В. Апокрифы о Моисее // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 63–67; Алексеев А. А. Апокрифы Толковой Палеи, переведенные с еврейских оригиналов // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 41–57.

⁷ Tromp J. The Assumption of Moses. A Critical Edition with Commentary. Leiden ; New York ; Köln, 1993 (StVTPs 10).

⁸ Haelewyck J.-C. Clavis apocryphorum Veteris Testamenti. Turnhout, 1998. P. 104; Denis A. M. Fragmenta pseudepigraphorum graeca // Pseudepigrapha Veteris Testamenti graece. Vol. 3 / ed. A. M. Denis, M. de Yonge. Leiden, 1970. P. 63–67.

⁹ Denis A. M. Fragmenta pseudepigraphorum graeca. P. 65–66.

¹⁰ Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. P. 14.

считаете вы Его? Христос ли Он, Сын Божий, или человек? Поведай мне, как могу узнать я, ведь читали вы Закон ваш!?”¹¹. Кроме того, в речи неверующих есть абзац, о котором можно предположить, что он также восходит к циклу апокрифов о Моисее: «Да придет Моисей и знамения его, которыми наказал он Египет и спас Израиль. И когда захотел фараон помешать нам достичь моря, поднял Моисей жезл осушающий, который был в руке его, и собрал волны морские в груды»¹². В пространной версии текста «Исхода Марии» Моисей неоднократно называется в числе ветхозаветных персонажей, присутствующих при кончине Девы Марии¹³.

Выявленные сюжетные, смысловые и образные параллели еще раз доказывают то, что «Исход Марии», как и вообще литературная традиция рассказов об Успении Богородицы, формировался под влиянием разноязычных версий легенд о Моисее и исходе из Египта, а сам праздник Успения стал рассматриваться как третья или «Богородичная Пасха»¹⁴.

В тексте «Исхода Марии» диспут между «любящими Христа» и неверующими, также как в мидраше о Моисее, начинается с рассказа об Адаме. Однако в отличие от мидраша, где все разделы о праотцах построены по стандартной схеме, сирийское повествование об Адаме формируется иначе. Отрывок об Адаме больше по объему, чем все остальные разделы, в нем нет явного противопоставления Адама Христу, хотя типологическое сопоставление этих двух персонажей явствует из содержания.

Рассказ об Адаме представлен как в пространной, так и в сокращенной редакции «Исхода Марии»¹⁵. Кроме того, он имеется во фрагментарной сирийской рукописи XII в. Британской библиотеки, текст из которой был напечатан В. Райтом¹⁶. Именно этот английский ученый первым указал на то, что источником рассказа об Адаме в «Исходе Марии» является апокрифическое произведение «Завещание Адама»¹⁷. Идентификация была сделана им на основе текста этого произведения по рукописи Британской библиотеки Add. 14,624 (IX в.). Хотя к этому времени уже появилось издание сирийского текста «Завещания», выполненное Э. Ренаном по двум рукописям (Vatic. syr. 58,

¹¹ Smith Lewis A. *Апокрыфа syriaca*. P. sh.

¹² Ibid. P. c.

¹³ Ibid. P. kh, qd.

¹⁴ Мещерская Е. Н. Апокрифы о Моисее и Успение Богородицы. С. 131.

¹⁵ Smith Lewis A. *Апокрыфа syriaca*.

P. sh - st; Wright W. The Departure of my Lady Mary from this world. P. kz.

¹⁶ Wright W. *Contributions to Apocryphal Literature of the New Testament*. London, 1865. P. lg - n'.

¹⁷ Ibid. P. 61-62.

1584–1586 г. и Vatic. syr. 164, 1702 г.)¹⁸. Французский ученый определил «Завещание Адама» как гностическое сочинение. Однако в настоящее время представление об этом тексте коренным образом изменилось. Оказалось, что «Завещание Адама» – один из самых распространенных апокрифов литературы восточно-христианского круга. Его версии представлены на сирийском, греческом, арабском, коптском, эфиопском, древнегрузинском и древнеармянском языках, а также на каршун¹⁹.

Критическое издание и исследование сирийского текста «Завещания Адама» было проведено венгерским ученым М. Кмошко²⁰. Публикация была осуществлена с использованием текстов 6 рукописей (Brit. Libr. Add. 14,624, Vatic. syr. 58, Vatic. syr. 164, Brit. Libr. Add. 25,875, Brit. Libr. Arundel Or. 53, Vatic. syr. 159). Им также была установлена структура этого сочинения, состоящего из трех автономных по смыслу разделов: «Хорариум – Часы», «Пророчество», «Небесная иерархия». Эти разделы могут быть представлены в рукописях отдельно. Все три раздела объединены в единый текст только в одной сирийской рукописи Vat. syr. 164, Три рукописи (Add. 14,624 – IX в.; Vat. syr. 58 – XVI в. и Vat. syr. 159 – 1632 г.) содержат лишь два первых раздела, а две (Add. 25,815 – 1709–1710 гг. и Arund. Or. 53 – 1536 г.) – только по одному разделу. Кроме того, М. Кмошко установил, что известные ему рукописи содержат три разные редакции текста «Завещания Адама». Первая и третья редакции включают разделы 1 и 2, вторая – все три раздела. Новое издание сирийского текста «Завещания Адама» было предпринято С. Робинсоном, который ввел в научный оборот еще 2 рукописи (John Rylands Univ. Libr. Syr. 44, XV в. и Brit. Libr. Add. 14,577, IX в.)²¹. Остается не исследованным отрывок текста из «Завещания Адама» по рукописи Mingana syr. 183, 1850 г.²²

Текст, заимствованный автором «Исхода Марии», восходит к разделу «Пророчество». Этот раздел начинается речью Адама к его сыну Сифу. Адам говорит о приходе Бога в мир, Он будет зачат Девой, получит плоть и родится, как человек. Далее он рассказывает о чудесах,

¹⁸ Renan E. Fragments du livre gnostique intitulé Apocalypse d' Adam ou Pénitence d' Adam ou Testament d' Adam // Journal asiatique. 1853. 5. P. 427–471.

¹⁹ Haelewyck J.-C. Clavis apocryphorum Veteris Testamenti. P. 9–12.

²⁰ Kmosko M. Testamentum patris nostri Adam // Patrologia Syriaca / ed. R. Graffin. Vol. 2. Paris, 1907. P. 1306–1360.

²¹ Robinson S. E. The Testament of Adam. An Examination of the Syriac and Greek Tradition (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 52). Chico, CA, 1982. P. 45–104.

²² Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts. Vol. 1. Cambridge, 1933. N 183, col. 404.

которые Бог совершит в мире, кратко перечисляя евангельские рассказы (хождение по водам, исцеление больных, изгнание злых духов и демонов). Затем повествование Адама переходит в речь Иисуса Христа, в которой он обращается к Адаму и объясняет, как и почему он воскресит его и спасет сначала его, а затем и всех его потомков. Далее рассказ снова переходит в прямую речь Адама, который говорит о потоке, его причинах и последствиях. Эта часть рассказа завершается фразой: «И я, Сиф, записал завещание свое». Затем от лица Сифа описываются смерть, погребение Адама, сообщается, что завещание было запечатано и положено в пещеру сокровищ вместе с дарами, полученными Адамом при уходе из рая – золотом, миром и ладаном. В конце кратко рассказывается том, как все, что сохранилось в пещере сокровищ, в будущем возьмут маги и отнесут Сыну Божию в Вифлеем иудейский, уже в другую пещеру, в которой будет пребывать родившийся Христос²³.

В настоящее время большинство ученых склоняется к мнению о том, что раздел «Пророчество», ставший достоянием христианской литературы, было первоначально оформлен на сирийском языке²⁴. Однако С. Робинсон считает, что по происхождению это скорее сильно отредактированная иудейская композиция, чем христианское сочинение, в которое интерполированы иудейские идеи²⁵.

Сопоставление текстов из мидраша о Моисее и различных версий «Исхода Марии» представлено в таблице:

²³ Robinson S. E. The Testament of Adam. P. 58–66.

²⁴ Ibid. P. 141.

²⁵ Ibid. P. 159.

<p>Мидраш «Моисей более велик» – <i>Jellinek A. Bet ha-Midrash. Bd. 1. 3. Aufl. S. 71.</i></p>	<p>«Исход Марии» (версия «Пять книг») – <i>Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. P. sh – st.</i></p>	
<p>Адам и Моисей. Как сравнить их? Есть два великих целителя. Одного из них змий ужалил, и он не знал корня (средства), чтобы вылечить себя самого, и умер вследствие этого. Другой же из них вылечивал всякого, кого ужалил змий. Кто более велик? Не тот ли, который вылечивает всех. Так также и первый человек. Как известно о нем, змий совратил его, и он съел (плод) и умер из-за греховного наущения змия. Моисей же сделал медного змия; и каждый, кого змий ужалил, взглянув на этого змия, исцелялся. Как написано (Чис 21:8): «Если случится, что кого-то ужалит (змий), взглянув на него, останется жив». Видишь, Моисей более велик, чем первый человек.</p>	<p>Говорят любящие Христа: «Отец наш Адам, умирая, приказал Сифу, сыну своему и сказал ему: „Сын мой, Сиф, вот, приношения положены мною в пещере сокровищ: золото, и миро, и ладан, ибо должно самому Богу придти в мир, и быть схваченным людьми нечестивыми, и умереть, но сотворить воскресение смертью Своею для всех народов. И в день третий воскреснет Он, и возьмет Он тело Адама (ош. мое) с Собою на небеса и поместит его одесную. И вот, придут маги из Персии, и принесут они приношения именно те, которые положил я, и отправятся в Вифлеем иудейский и поклонятся Христу, который родился *там от Девы Святой“. И так было». И пришли маги и принесли приношения. И принесли они завещание Адама с собою. И от завещания Адама научилась вся тварь делать завещание. И от Христа, который родился у Марии, просветилась вся тварь, пребывавшая во тьме. И Адамом для Сифа так было записано. И Сифом была сделана запись для отцов и всей твари. А отцы передали ее сыновьям, а сыновья передали ее сыновьям сыновей. И сказали они: «Придет Христос и родится от Марии Девы в Вифлееме. И мы, не стыдимся мы того, что сказали мы. А вы, что скажете вы?»</p>	

<p>«Исход Марии» (версия «Шесть книг») – <i>Wright W. The Departure of my Lady Mary from this world. P. kz.</i></p>	<p>Отрывок текста «Исход Марии» по рукописи Британского музея (Add. 12,174, f. 449 r, 1197 г.) – <i>Wright W. Contributions to Apocryphal Literature of the New Testament. P. ld.</i></p>
<p>Говорят любящие Христа <i>неверующим</i>: «Отец наш Адам, умирая, приказал <i>в завещании своем</i> Сифу, сыну своему и сказал ему: „Сын мой, Сиф, вот, приношения положены мною в пещере сокровищ: золото, и миро, и ладан, ибо должно самому Богу придти в мир, и быть схваченным людьми нечестивыми <i>и злыми</i>, и умереть, но сотворить воскресение смертью Своею для всех <i>детей Адама</i>. И вот, придут маги из Персии, <i>дети царские</i>, и принесут они приношения именно те. <i>И отправятся они и отдадут их Сыну Божию</i>, который родился <i>от Марии Девы в Вифлееме иудейском</i>“. И мы, не стыдимся мы того, что сказали мы. А вы, что скажете вы?»</p>	<p>Говорят любящие Христа: «Адам, умирая, приказал в завещании своем Сифу, сыну своему, и сказал ему: „Сын мой, Сиф, приношения положены в пещере сокровищ – золото, а также миро и ладан. И должно Христу придти и быть схваченным людьми нечестивыми, и умереть, и смертью Своею воскресить все человечество. И воскреснет Он в третий день, и поднимет Он тело мое с Собою на небеса. И, вот, придут маги из Персии и принесут завещание то, и приношения те, и отправятся в Вифлеем иудейский и поклонятся Христу, который родился от Девы“. И так было.</p> <p>И пришли маги, и принесли приношения те и завещание с собой. И от завещания Адама научилась тварь делать завещания. И от Христа, который родился у Марии, просветились твари, пребывавшие во тьме. Адамом для Сифа были сделаны записи, (и все твари), и отцы передали [их] сыновьям, и сыновья передали сыновьям сыновей до Авраама, и жили все твари, говоря: „Придет Христос и родится в Вифлееме“. Мы же не постыдимся того, что говорим»</p>

Автор «Исхода Марии» практически избегает прямого цитирования текста, мы можем отметить лишь три фразы, восходящие к «Завещанию Адама». Это слова: «Ибо должно самому Богу придти в мир». Второе выражение: «пещера сокровищ» и перечень положенных в ней Адамом приношений – «золото, ладан и миро». Третья фраза, близкая к тексту «Завещания», появилась в «Исходе Марии» в результате того, что автор компиляции сильно сократил заимствованный текст, он опустил прямую речь Иисуса Христа, все пророчество излагается им от имени Адама. В первичной, пространной редакции видны следы того, что компиляция создавалась в спешке. Так, в речь Адама вклинивается выражение, в котором он говорит о себе в третьем лице: «И в день третий воскреснет Он, и возьмет Он тело Адама с Собою на небеса и поместит его одесную (Себя)», хотя здесь правильнее было бы «тело мое». Именно такое исправление и предлагает переписчик фрагментарной редакции «Исхода Марии». Краткая редакция вообще это выражение опускает. На самом деле такое обетование Христа Адаму о том, что после воскресения Он возьмет Адама на небо и «поместит его одесную (Себя)», представляет собой богословский стержень не только «Завещания Адама», но и ортодоксального христианства в целом. Это выражение является развитием идеи, изложенной в тексте «Завещания» дважды – немного ранее, когда Христос говорит «Ты хотел стать Богом, и Я сделаю тебя Богом, но не прямо сейчас, но через много-много лет»²⁶, и еще раз в качестве концовки разбираемого пассажа: «И Я сделаю тебя богом так, как ты хотел»²⁷. Именно эта мысль позволяет вписать раздел «Пророчество» из «Завещания Адама» в конкретный богословский контекст и тем самым датировать его.

Идея обожения (theosis), нашедшая себе такое утрированное отражение в «Завещании Адама», представляет вариант богословия спасения и является центральной в мировоззрении христианского Востока. Она включает в себя целый комплекс представлений о человеке как «боге»: учение об образе и подобии Божию в человеке, тему усыновления Богу, причастность человека Божественному естеству и Божественному бессмертию. Она берет свое начало в библейской традиции: в словах Иисуса Христа, в которых Он называл людей «богами» (см.: Ин 10:34), словах Евангелия от Иоанна об усыновлении людей Богом (см.: Ин 1:12), словах о подобии Божию в человеке (см.: 1 Ин 3:2), во многочисленных выражениях апостола Павла, в которых

²⁶ Robinson S. E. The Testament of Adam. P. 60 (1-я редакция). P. 97 (2-я редакция).

²⁷ Robinson S. E. The Testament of Adam. P. 62 (1-я редакция). P. 99 (2-я редакция).

развивается библейское представление об образе и подобии Божиим в человеке (ср.: Рим 86:29; 1 Кор 5:49; 2 Кор 3:18; Кол 3:10), в учении об усыновлении людей Богом (см.: Гал 3:26; 4:5), в учении о человеке как о храме Божиим (см.: Кор 3:16). Эти идеи, намеченные уже в Новом Завете, получили развитие у богословов II в. – Игнатия Антиохийского и особенно у Ириней Лионского, который первым подробно раскрыл взаимосвязь между уподоблением Бога человеку в воплощении и уподоблением человека Богу, а также значение этого для спасения человечества. Изложению данных проблем посвящена 3-я книга его сочинения «Обличение и опровержение лжеименного знания». Ириней Лионский также разработал представление о Христе как втором Адаме. Согласно его теории, все события жизни Христа рассматриваются как повторение событий жизни Адама, только в обратном порядке. Ириней писал: «Не для того ли Христос Иисус, Господь наш, Сын Бога высочайшего... сделался Сыном человеческим, чтобы человек сделался сыном Божиим?» (Iren. Adv. haer. III. 10. 2)²⁸. В греческой патристической литературе после II в. идея обожения на какое-то время затухает, проявляясь лишь вскользь в конце в IV в. у Афанасия Александрийского и Григория Богослова, а затем получает новый импульс к развитию уже в византийский период. В сирийском же богословии мы имеем яркий пример всестороннего раскрытия этой идеи в середине IV в. в трудах Ефрема Сирина. С. Брок первым обратил внимание на этот факт и описал развитие данного богословского феномена у Ефрема. Он полагал, что демонстрирующая такие качества сирийская патристика в развитии христианского вероучения стоит на одном уровне с грекоязычными отцами Церкви²⁹. Однако С. Брок не объяснил, чем вызван такой глубокий интерес Ефрема Сирина к данной проблеме. Нам представляется, что отправной точкой для сирийского поэта и богослова стало полемическое опровержение мнений противников ортодоксального христианства, в частности писателя II в. Татиана. В истории христианской письменности Татиан известен как автор «Апологии» в защиту христианства и «Диатессарона», сводного текста четырех канонических Евангелий. В своей Апологии Татиан не высказывает каких-то оригинальных богословских мыслей. Но, по свидетельству Ириней Лионского, в конце своей жизни Татиан впал в ересь, и Ириней сообщает об одном из его самостоятельных учений, которое было сформулировано в последний период его жизни и благодаря

²⁸ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III / trad. et notes F. Sagnard. Paris ; Lyon, 1952 (Sources chrétiennes. T. 34). P. 164.*

²⁹ *Brock S. P. The Luminous Eye: the Spiritual World Vision of St Ephrem. Kalamazoo, MI, 1992. P. 148–154.*

которому он приобрел много приверженцев – отрицание спасения Адама. Татиан утверждал, что спасение во Христе распространяется только на потомков Адама, но не затрагивает его самого. Опровергая такое лжеучение, Ириней писал, что Сын Божий освободил прежде всего именно Адама, того, кто первым попал в сети врага. Если бы не был спасен Адам, Господь оказался бы побежденным дьяволом. Далее Ириней говорит, что в Адаме получили спасение все мы, и определяет это спасение как возвращение человека к тому состоянию, в каком он был до греха (Iren. Adv. haer. III. 23. 8)³⁰.

Ефрем Сирин, вслед за Иринеем Лионским, также в своих сочинениях полемизирует с Татианом. Заочный спор с Татианом был вызван тем, что во времена Ефрема «Диатессарон» постепенно стал основным евангельским текстом для сирийцев, он использовался в богослужении, его цитируют сирийские писатели. Квинтэссенция полемики Ефрема Сирина с Татианом содержится прежде всего в «Комментарии на Диатессарон». Именно в этом сочинении Ефрем Сирин, в своих рассуждениях следуя за Иринеем, неразрывно сплетает в своем комментарии тему обожения с другой своей излюбленной темой – Иисус Христос – второй Адам. Излагая события евангельской истории, он постоянно противопоставляет Иисуса Христа и Адаму³¹. Аналогичным образом раскрываются эти идеи и в других произведения Ефрема Сирина: его «Комментарии на книгу Бытия» и в гимнах «О рае», «О вере». Особенно интересен отрывок из Низибийского гимна 69:12: «Знал Всевышний, что Адам хотел стать Богом. И Он послал Сына Своего, облекши Его (в Адама), дабы воздать тому по желанию его». Эти стихи – прямая параллель цитированному выше отрывку из «Завещания Адама»³².

«Завещание» и «Комментарий на Диатессарон» объединяет и тема поклонения волхвов, в третьей редакции раздела «Пророчество» дары не только называются – золото, ладан и миро, но и символически истолковываются, при этом повторяется текстуально одно из трех толкований даров, которое читается у Ефрема Сирина (золото, как царю,

³⁰ *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre III.* P. 396–398.

³¹ Эти разделы в основном сохранились в древнеармянском переводе «Комментария»: Saint Éphrem. *Commentaire de l'Évangile concordant. Version arménienne* / ed. L. Leloir. Louvain, 1953 (CSCO. 137. *Scriptores armeniacy. T. 1*). P. 1–2, 268–269, 270–271, 285–286, 317–319; Saint Éphrem. *Commentaire de l'Évangile concordant.*

Version arménienne / trad. L. Leloir. Louvain, 1964. (CSCO. 145. *Scriptores armeniacy. T. 2*). P. 1–2, 192–194, 204–205, 226–227; Saint Éphrem. *Commentaire de l'Évangile concordant. Texte syriaque* (m. Chester Beatty 709) / ed. et trad. L. Leloir. Dublin, 1963. (Chester Beatty Monographs. N 8). P. 214, 217.

³² Эту параллель отметил уже С. Брок: Brock S. P. *The Luminous Eye*. P. 180.

ладан, как Богу, и смирна, как смертному)³³. Вообще все содержание раздела «Пророчество» близко и по идейной направленности, и по словесному выражению творчеству Ефрема Сирина. Вряд ли такой текст мог возникнуть без влияния его богословия. Так что раздел «Пророчество» отредактирован христианским писателем, который был знаком с творчеством Ефрема Сирина и находился под его влиянием.

В составе «Исхода Марии» «Завещание Адама» трансформируется, прежде всего, за счет того, что идея обожения Адама и тема Христа как второго Адама отступает на второй план. Однако ключевые моменты повествования сохраняются как в пространной и краткой редакции «Исхода Марии», так и во фрагментарном отрывке. Во всех версиях Адам, умирая, обращается к Сифу и говорит ему о дарах, которые были положены им в пещеру сокровищ: золото, миро и ладан. Он пророчествует о том, что Бог придет в мир, пострадает и умрет, но своей смертью даст воскресение всем людям. Далее он сообщает о магах, царских детях, из Персии, которые возьмут дары, сокрытые им, и отнесут их в Вифлеем и совершат поклонение Христу, который там родился от Девы. В пространной версии есть абзац об истории завещания как юридического факта, и объясняется его значение для сохранения и передачи традиции. Он опущен в краткой версии «Исхода Марии», но его изначальное место в тексте подтверждается фрагментарной версией текста. Основная мысль, ради которой автор «Исхода Марии» обратился к заимствованию из текста «Завещания Адама», повторяется трижды – придет Христос и родится от Марии (вар. Марии Девы, Девы Святой) в Вифлееме. Сначала она звучит в виде пророчества, потом – когда констатируется исполнение пророчества, затем – когда отмечается фиксация ее в качестве христианского предания. Для автора «Исхода Марии» такой выбор вполне естественен, он акцентирует наше внимание на тех событиях Священной истории, которые произошли при участии Богородицы. Вместе с тем учение об обожении здесь подспудно присутствует, поскольку к моменту написания произведения оно достаточно хорошо укоренилось в патристической литературе, и экзегеты осознавали, какую роль оно играет в понимании общей цели и значения догмата Воплощения.

³³ Leloir L. Le commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron. Quarante et un folios retrouvés // Revue biblique. 1987. N 4. P. 498: «„И открыли сокровища свои и принесли Ему дары“ (Мф 2:11) – „золото“ – человечеству Его; „мирру“ – смерти Его и „ладан“ – Божеству Его; или золото как царю, ладан

как Богу, и мирру как смертному. Золото еще потому, что поклонение, которое делалось пред золотом, должно возвратиться к Господу своему, и ладан и мирру, так как они указывали на врача, который должен исцелить раны Адама».

Благодаря использованию «Завещания Адама» автор «Исхода Марии» получает еще одну возможность для конструирования своего повествования. Он в качестве параллели к прообразовательной паре «ветхий» – новый Адам использует и другую типологическую параллель – Мария – новая Ева. Дело Нового Адама требует содействия Новой Евы, которая призвана исправить ошибку Евы ветхой, приведшей Адама ко греху и непослушанию. Об этом прямо говорится во второй редакции «Пророчества». Новая Ева – Мария, послужившая воплощению Сына Божия, возвратила человеческий род к послушанию Богу. Типологическое сопоставление Марии и Евы – одно из общих мест в произведениях Ефрема Сирина, а вслед за ним и у других сирийских писателей. В тексте «Исхода Марии» нет прямого противопоставления Марии и Евы, но говорится о том, что она, наряду с матерью Богородицы, придет и будет присутствовать при кончине Девы Марии³⁴.

Заимствование из «Завещания Адама» дает толчок еще одному направлению развития повествования «Исхода Марии». Сам факт и описание предсмертного наставления праотца Адама позволяет автору применить эту литературную схему в рассказе о последних минутах жизни Богородицы. Апостолы обращаются к ней с просьбой оставить благословение миру, который она покидает. После этого следуют несколько молитв Богородицы. Они разного объема в пространной и краткой редакциях «Исхода», но во всех них она просит Иисуса Христа исполнить прошения людей, совершающих ей поминальные службы³⁵. В этом разделе повествования автор «Исхода Марии» уже намечает тему незаменимой и исключительной роли Богородицы в деле христианского спасения. Богословы более позднего времени придут к выводу о том, что именно Богородица была первой из человеческого рода, достигшей обожения. Но эта идея станет предметом теологических изысканий уже гораздо позже у византийских богословов XIV в.

Анализ ветхозаветных апокрифических источников, использованных автором «Исхода Марии», с одной стороны, позволяет лучше понять идейный замысел составителя компиляции, с другой стороны, представить, каким образом в христианской литературе древности начинает формироваться идейно-образная система представлений о Богородице и складывается ее культ.

³⁴ Smith Lewis A. Apocrypha syriaca. P. 5.

³⁵ Ibid. P. 5g – 5h.

Н. Н. Селезнев
(Москва)

**«И вселиса въ ны»: Боговселение (*al-ḥulūl*)
в мусульманско-христианском диалоге.
Илия Нисивинский и Абӯ-л-Қāсим ал-Мағрибӣ***

В основе настоящей работы – издание фрагмента второй главы примечательного памятника арабо-христианской письменности XI в. – «Книги собеседований» (*Kitāb al-madḡālis*) Илии Нисивинского – литературно обработанной им записи бесед с мусульманским собеседником, везиром Абӯ-л-Қāсимом ал-Мағрибӣ. Этот фрагмент, содержащий христологическую дискуссию о Боговселении, был изъят из текста собеседования, изданного в 1922 г. Луисом Шейхо. Предлагаемая публикация имеет целью восполнить этот пробел и указать на вероятные мотивы такого изъятия.

Илия Нисивинский и Абӯ-л-Қāсим ал-Мағрибӣ

Илия Нисивинский родился в 975 г., в христианской семье интеллектуалов, принадлежавшей к Церкви Востока (именуемой ее конфессиональными оппонентами «несторианской»), в селении Шēnā (откуда его «нисба» – Бар Шēnāyā), расположенном на Тигре, ниже устья реки Малый Заб¹. В 1008 г. Илия был возведен на кафедру митрополита Нисивина, которую занимал до своей кончины в 1046 г.²

Письменное наследие Илии Нисивинского обширно и многогранно. Наиболее популярными его творениями стали «Книга собеседований» и сочинение «Отгнание тревоги и уничтожитель печали»³

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 16-04-00017.

¹ *Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. T. III:1 : De Scripto-ribus Syris Nestorianis. Romae, 1725. P. 226 (прим. 6).*

² *Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XI^e siècle: Elie de Nisibe et l'Islam. (Variorum).*

Aldershot, 1996. Essay I. P. [4]/258.

³ *Elia di Nisibi (975–1046), Il libro per scacciare la preoccupazione (Kitāb Daf' al-hamm) / ed. Kh. Samir, D. Righi, P. Pizzi, P. La Spisa, A. Pagnini. Vol. 1–2. (Patrimonio culturale arabo cristiano, 9–10). Torino, 2007–2008.*

(*Kitāb Даф' ал-хамм ва-музйл ал-ḡамм*)⁴. Помимо практической философии и апологетики (интерес к последней засвидетельствован также в «Книге доказательства правильности веры» – *Kitāb ал-бурхān 'алā ṣaḥīḥ ал-'īmān*⁵ – и посланиях⁶), предметами изучения и творчества Илии были история (см. его «Хронографию»⁷ – *Мактбānūtā д-забнē, Китāб ал-азмина*, – написанную по-сирийски и по-арабски), а также грамматика⁸ и лексикография⁹. Проявил он себя и в сферах церковного права¹⁰ и гимнографии¹¹.

Литературный оппонент Илии, везир Абӯ-л-Қасим ал-Хусайн ибн 'Али ал-Мағрибӣ, родился в 981 г. Его семья, служившая фāти-мидам, была в 1010 г. полностью вырезана по приказу неуравновешенного халифа Хāкима би-амри-Ллāх. Единственный уцелевший, Абӯ-л-Қасим бежал, безуспешно попытавшись поднять мятеж в Палестине, затем снова бежал, оказавшись в конечном счете в Ираке. Убежище ему предоставил эмир Диярбакыра и Маййафарикина Наср ад-Даўла Ахмад ибн Марвāн, известный своим покровительством интеллектуалам. Там Абӯ-л-Қасим занял пост министра (*вазйр*), на котором оставался вплоть до своей смерти в 1027 г. Он известен также как автор нескольких сочинений: о правильности речи, генеалогии и истории арабских племен и государственном управлении¹².

Собеседования Илии и Абӯ-л-Қасима датированы летом 1026 г.; они начались сразу после первой встречи митрополита и везира в Нисивине. Всего состоялось семь диалогов, последующая литературно

⁴ Об этом можно судить по замечанию, которое Салибā ибн Йўханнā (XIV в.) оставил в своем энциклопедическом труде «Книги тайн» (*Асфāр ал-асрār*). См.: Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XI^e siècle. II. P. 124–125.

⁵ Horst L. Des Metropolitēn Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar, 1886.

⁶ Monferrer Sala J. P. Elias of Nisibis // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Vol. 2 (900–1050) / ed. D. Thomas, A. Mallett [et al.]. Leiden ; Boston, 2010. P. 727–741 (оcоb. 733–736).

⁷ *Eliae metropolitae Nisibeni. Opus chronologicum* / ed. & transl. E. W. Brooks, I.-B. Chabot. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 62–63, Scriptores Syri, Ser. 3, 7–8). Romae ; Parisiis, 1909–1910; Delaporte L.-J. La Chronographie d'Elie Bar-Sinaya, mēropolitain de Nisibe. Paris, 1910.

⁸ A Treatise on Syriac Grammar by Mār(i)

Eliā of Šōbḥā / ed. & transl. R. J. H. Gottheil. Berlin ; London ; New York, 1887.

⁹ Lagarde P. de. Praetermissorum libri duo. Китāб ат-Тарджумāн фй та'лйм луḡат ас-сурйāн. Gottingae, 1879; McCollum A. Prolegomena to a New Edition of Eliya of Nisibis's *Kitāb al-turjumān fī ta'lim luḡat al-suryān* // Journal of Semitic Studies. 2013. LVIII/2. P. 297–322.

¹⁰ The Nomocanon of Abdisho of Nisibis: A Facsimile Edition of MS 64 from the Collection of the Church of the East in Thrissur / ed. I. Perczel. (Syriac Manuscripts from Malabar, 1). Piscataway, NJ, 2005. P. XV–XVI.

¹¹ Basanese L. Le Cantiche d'Elie de Nisibe (975–1046) // Orientalia Christiana Periodica. 2012. N 78:2. P. 467–506.

¹² Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XI^e siècle. I. P. [5]/259; Smoor P. Al-Maghribī, 4 // Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. 5. Leiden, 1986. P. 1211:2–1212:2.

обработанная запись которых составила «Книгу собеседований», соответственно, из семи разделов¹³.

Богословские собеседования

Первое собеседование открывается введением, содержащим рассказ Абū-л-Қасима ал-Мағрибī о том, что однажды, находясь в пути, он тяжело заболел и, обессилев вследствие своей неспособности принимать пищу и даже пить, был вынужден остановиться в монастыре Мār Мārī. Там один монах принес ему гранатов и предложил попытаться немного съесть, утверждая, что «он извлечет пользу от этого благословением этого места». Везир последовал его совету и очень скоро поправился. Произошедшее он расценил как «удивительное знамение», которое его «заставило подумать о христианах, что они не суть неверные и многобожники». В то же время оставалось нечто, заставлявшее везира по-прежнему думать о христианах как о многобожниках, и это – «то, что они исповедуют, что Бог – сущность трех ипостасей, поклоняются трем богам и признают трех господ, и исповедуют, что Иисус, который для них человек, воспринятый от Марии, есть вечный и нетварный»¹⁴. Илия, разумеется, это энергично отверг, и затем последовало обсуждение того, что «Бог – сущность трех ипостасей». Митрополит утверждает, что исповедание Бога «сущностью в трех ипостасях» не содержит противоречий, так как «сущность» (*джавхар*)¹⁵ следует понимать как «существующий Сам по Себе» (*қайим би-нафси-хи*), а «ипостаси» (*ақайим*) следует понимать в том смысле, что Бог – «живой жизнью и глаголящий глаголением», и поскольку «самость Творца – не приемлющая акциденций и составности», Его Слово (глаголание) и Дух (жизнь) не акцидентальны, но сущностны. Реплику везира об антропоморфичности такой образности митрополит парирует указанием на соответствующие коранические аяты, содержащие антропоморфную образность. Завершается эта

¹³ Шайхū Л. Маджāлис ʿИлиййā мутрāн Нишйбйн // Ал-Машриқ. 1922. N 20. С. 35–44, 112–117, 117–122, 267–270, 270–272, 366–377, 425–434; *Monferrer Sala J. P. Elias of Nisibis*. P. 731.

¹⁴ Шайхū Л. Маджāлис. С. 36.

¹⁵ При переводе произведений арабо-мусульманской философской классики термин *джавхар* обыкновенно передается как «субстанция» (Смирнов А. В. Словарь средневековой арабской философской лексики // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения / отв. ред.

Е. А. Фролова. М., 1998. С. 416. № 484). В арабо-христианских текстах термин *джавхар* фигурирует как аналог греческого термина οὐσία, традиционно передаваемого по-русски как «сущность». Так, в тексте «Никейского Символа веры» слова ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς («из сущности Отца»; *Kelly J. N. D. Early Christian Creeds*. London; New York, 2006. P. 215; Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ : в 7 т. Казань, 1892–1913. Т. 1. С. 69) переданы как *мин джавхар абй-хи*.

часть разъяснением того, что христиане различают во Христе божественное (вечное, нетварное) и человеческое (возникшее, тварное). Здесь Илия говорит о том подчеркнутом различии, которое свойственно традиции Церкви Востока, им самим представленной. В контексте диалога с мусульманским собеседником эта эмфаза заметно усилена.

В ходе второго собеседования, составившего второй раздел из пяти глав, тема христологии была продолжена. Основным предметом обсуждения здесь становится концепция «вселения» (или «пребывания» – *ал-хулӯл*) божества в человечество. Везир недоумевает: ведь учение о «вселении» Бога в человеческое существо подразумевает либо что «Бог Всевышний – признак/акциденция (*'арад*)», который оказывается в сущности/субстанции (*джавхар*), либо что это «вселение» совершается так, как тело помещается в другое тело, «что приводит к утверждению, что Бог Всевышний – тело, и оба эти высказывания – безбожие (*куфр*)». Кроме того, если Бог вселился «полностью», то человеческое существо стало Его ограничивающим, если же «вселилась» некая часть Его, это предполагает, что «Он разделился и распался, и это высказывание – тоже безбожие»¹⁶. Митрополит отвечает, что «вселение», о котором он говорит, не было ни привнесением признака/акциденции, ибо Бог не есть признак, ни помещением тела в тело, ибо Бог не есть тело, ни каким-либо ограничением Бога или делением Его на части, так как Он не подвержен ни ограничению, ни обособлению. Фактически им были воспроизведены традиционные мусульманские возражения против концепции *ал-хулӯл*. Затем он продолжает:

Его вселение было вселением достоинства (*ал-вақār*), довольства (*ар-ридā*) и воли (*ал-машй'a*), а не вселением самости (*аз-зāт*) и сущности (*ал-джавхар*), потому что самость Его и сущность Его – во всяком месте в равной мере. Вселяется же Он в одно место, а не [в] другое, и [пребывает] в одном лице, а не [в] другом, вселением довольства, достоинства и воли, как Его вселение/пребывание на небе, а не [на] земле, и в домах,

¹⁶ Шайху Л. Маджāлис. С. 112. О традиционных возражениях мусульманских мыслителей против утверждений о «вселении» Бога см. Кныш А. Д. Хулӯл // Ислам: Энциклопедический словарь / под ред. С. М. Прозорова [и др.]. М., 1991. С. 282:2–283:1; Massignon L., Anawati G. C. *Hulul* // The Encyclopaedia of Islam, New Edition / ed. by B. Lewis [et al.]. Vol. 3. Leiden ;

London, 1986. P. 570:2–571:2; Straface A. *Hulul and Taḡassud*: Islamic Accounts of the Concept of Incarnation // Law, Christianity and Modernism in Islamic Society / ed. by U. Vermeulen and J. M. F. Van Reeth. (OLA 86). Leuven, 1998. P. 125–132.

предназначенных для поклонения Ему, а не [в] других помимо них, и во пророках и избранниках, а не [в] других помимо них из людей¹⁷.

Такой ответ вызывает предсказуемое возражение со стороны Абū-л-Қасима: если вселение/пребывание Творца Всевышнего в случае Христа было вселением «довольства, достоинства и воли», как Его вселение/пребывание во пророках и избранниках, то между ним и ними нет разницы, и, следовательно, христианское выделение Христа из их числа не имеет под собой оснований. Илия отвечает, что ведь и слово «сущее» (*ал-мавджūd*) применимо как ко Творцу, так и к человеку, равно как и к животным, и даже к неодушевленной природе; это же вовсе не означает, что между «существованием» Творца и «существованием» перечисленных созданий нет разницы. Основной же христологический аргумент, который он приводит, следующий:

Вселение/пребывание [во Христе] отличается от вселения во пророков и избранников по нескольким причинам; [одна] из них – [та], что вечный Сын, который есть Слово, с ним соединился, и стал он единым помазанником; и поэтому мы называем его Христом, и вы называете его Словом Бога¹⁸, и нет среди пророков никого, кто именовался бы у нас и у вас Словом Бога, кроме Христа, в силу единства¹⁹.

Изложение других «причин» составляет основную часть второго *маджлиса*. В ней сопоставляются особенности (безбрачное происхождение, совершение чудес, вознесение, воздержание) Адама, Моисея, Идриса (Еноха)²⁰ и Иоанна, сына Захарии, с одной стороны, и особенности Христа (объединяющего в себе все достоинства) – с другой. Завершается эта часть повторным указанием Илии на уникальность Христа, ибо «человеческое [существо], воспринятое от Марии, было соединенным с вечным Сыном, который есть Слово, и стал единым

¹⁷ Шайхū Л. Маджāлис. С. 112–113.

¹⁸ Коран 4:171/169.

¹⁹ Шайхū Л. Маджāлис. С. 114. Возражение взира, что «мусульмане именуют его Словом Бога, потому что он был создан повелением Его, так же, как была создана всякая вещь из ничего (А: кулл шай' мин ла шай') тем, что Он сказал ей „Будь!“», и стало [Коран 2:117/111; 3:47/42, 59/52; 6:73/72; 16:40/42; 19:35/36; 36:82; 40:68/70]», Илия парирует следующим образом: «Если это было бы так, то не было бы между ним и всеми остальными созданиями разницы, потому что каждое из них, даже животные и всякие безжизненные тела, были созданы повелением Бога, и будь это так, не было бы

смысла в выделении Христа этим именем... Он именуется Словом Бога именно по единству с ним вечного Слова, как называют тело словесным/разумным (*nāṭiq^{an}*) по единству с ним души словесной/разумной (*an-naḥs an-nāṭiqā*)» (С. 114–115).

²⁰ Об отождествлении Идриса и Еноха см. прим. в тексте ркп.: Aleppo, Fondation Georges & Mathilde Salem – Ar. 318 (Sbath 1131), 1737 г., fol. 11v (по нумерации коптским курсивом – 12v). Описание ркп.: *Del Río Sánchez F. Catalogue des manuscrits de la fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie). (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients. Bd. 16). Wiesbaden, 2008. P. 178.*

Христом, и нет такого у всех остальных пророков и праведников»²¹. На этом текст второго собеседования в издании Луиса Шейхо обрывается.

Изъятый фрагмент

Часть второго собеседования, не изданная Л. Шейхо, – отчасти по причине дефектности рукописи, положенной им в основу издания, и отчасти вследствие сокращений, сделанных им самим – представляет немалый интерес для исследователя истории восточнохристианского богословия и его взаимосвязей с исламской мыслью.

Напомним, что концепция «вселения» в христианском богословском языке основана на словах пролога Евангелия от Иоанна «И Слово стало плотью, и обитало с нами» (слав.: «и вселися въ ны») (Ин 1:14). В арабском переводе, бытовавшем в то время (на который опирались, очевидно, и христианские мыслители, и мусульманские полемисты), слова «καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν» («и вселися въ ны») были переданы как «*ва-ḫалла фй-нā*»²². Об этом можно судить по толкованию на Ин 1:14 современника Или Нисивинского²³ Абӯ-л-Фараджа ‘Абд Аллāха ибн ат-Ṭаййиба ал-‘Ирāқй (ум. 1043)²⁴. Образность вселения Слова в человечество и обитания в нем как в храме (ср. также Ин 2:19) активно использовалась представителями сирийской традиции, как сироязычными авторами, так и грекоязычными «антиохийцами», в особенности Феодором Мопсуэстийским²⁵. Впоследствии оппоненты антиохийской традиции сочли эту образность «несторианской» и стали от нее отказываться²⁶. Мы видим свидетельство этому в са-

²¹ Шайхӯ Л. Маджāлис. С. 117.

²² Основное значение глагола *ḫалла* – «развязать, отпустить», отсюда «распрячь, остановиться, поселиться, расположиться»; в более отвлеченном контексте «оказаться, находиться».

²³ В конце «Книги собеседований» сообщается, что ее содержание получило одобрение со стороны «Абӯ-л-Фараджа ‘Абд Аллāха ибн ат-Ṭаййиба, секретаря патриаршей келии» (Шайхӯ Л. Маджāлис. С. 433). См. о нем: Селезнев Н. Н. *Rax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке*. М., 2014. (*Orientalia et Classica*, 45). С. 107–119.

²⁴ Манқарийӯс Йӯ. Тафсир ал-Машриқй, ай ал-қасс Абӯ-л-Фарадж, ли-л-арба‘ат анāджйл. Дж. 2. Ал-Қāхира: ат-Таўфйқ, 1910. С. 387–388; См. также рукописи: Каир, Библиотека собора ап. Марка,

лāхӯт 28, fol. 259v–260r (*sub loco*); Каир, Библиотека собора ап. Марка, лāхӯт 29, fol. 261v–262r (*sub loco*). Описание ркпп.: Macomber W. F. [et al.] *Final Inventory of the Microfilmed Manuscripts of the Coptic Orthodox Patriarchate, Al-Azbakīah, Cairo*. Vol. 2: *Manuscripts in Arabic and Ethiopic*. April 16, 1990. Provo, UT, 1997. P. [184–187].

²⁵ Селезнев Н. Н. *Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения*. М., 2002. С. 31–32, 39, 47, 56–57, 63–64, 84–86, 88.

²⁶ Трейгер А. С. *Христология «Послания христиан Кипра»* // *Miscellanea Orientalia Christiana* / ред. Н. Н. Селезнев, Ю. Н. Аржанов. М., 2014. С. 337–338.

мом тексте второго собеседования: по словам Илии, использование концепции *ал-хулӯл* составляет отличие христологии Церкви Востока от христологии двух других конфессий – «яковитов» и «мелькитов». В исповедании Церкви Востока между божеством и человечеством проводится последовательное различие, поэтому для него уместна концепция «вселения», тогда как две другие конфессии акцентируют божество до такой степени («Христос есть Бог»), что концепция «вселения» для них становится неприемлемой. Не приходится сомневаться в том, что изъятие части текста второго собеседования, в которой речь идет именно о «вселении» как об особенностях «исповедания несториан», объясняется цензурой, мотивированной соображениями такого рода²⁷. Налицо следы редактирования и в первой части этого *маджлиса*, вошедшей в издание: в вопросе везира «Не говорят ли [христиане] о вселении?» слово «вселение» заменено на «единство» (*ал-’иттихād*)²⁸. Уместно отметить, что подобное редактирование имело место и в отношении упомянутого выше толкования на Евангелия Ибн ат-Ṭаййиба. Коптский автор Абӯ-л-Баракāt ибн Кабар (ум. 1324) отмечал, что его «отредактировал какой-то яковит, изъяв из него слова, соответствующие мнению несториан» (*наккаха-ху ба’д ал-йа’ақиба ва-н-таза’ мин-ху ал-алфāз аллати хийа ли-ра’й ан-на-стӯриййа мунāсиба*)²⁹. Сопоставление изданного в Каире текста этого толкования с рукописями показывает, что при издании выражения, говорящие о «вселении» (*ал-хулӯл*), были удалены³⁰.

В заключение отметим, что в рассматриваемом фрагменте налицо использование возможностей христологии Церкви Востока

²⁷ Наглядно конфессиональная правка представлена в рукописи М (см. перечень использованных рукописей ниже), где поздней рукой последовательно вычеркнуты все те элементы и части текста, которые отражают «исповедание несториан».

²⁸ *Шайхӯ Л. Маджāлис. С. 112*. В конце текста первого собеседования изъятию также подверглась часть, в которой Илия вспоминает историю осуждения поборников учения о боговидении при католикосе Тиматеосе I (подробнее об этом споре см.: *Трейгер А. С. Могло ли человечество Христа созерцать его божество? Спор VIII века между Иоанном Дальятским и Тиматеосом I, Католикосом Церкви Востока* // *Символ. 2009. № 55. С. 121–149*). Эта часть была опубликована в составе критического издания введения и первого собеседования, осуществленного Самйром Халилем (*Samir Khalil. Entretien d’Elie de*

Nisibe avec le vizir al-Maghribi sur l’Unité et la Trinité // *Islamochristiana 5* (1979). P. 31–117; переизд.: *Samir S. Kh. Foi et culture en Irak au XI^e siècle: Elie de Nisibe et l’Islam*. (Variorum). Aldershot, 1996. VII).

²⁹ *Абӯ-л-Баракāt ибн Кабар. Миṣbāḥ аз-зулма фи ’идāх ал-хидма. Дж. 1. Ал-Кāхира: Мактабат ал-кārūз, 1971. С. 304–305; Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ṬBarakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 5. 1902. S. 653. См. также английский перевод каталога Абӯ-л-Баракāта, выполненный в 2009 г. Адамом Макколэмом (Adam McCollum) и опубликованный на сайте *tertullian.org*.*

³⁰ См. указанные выше издание и рукописи.

в мусульманском контексте. Эмфаза двойственности, характерная для этой традиции, здесь заметно усилена. Тем самым Илия, вероятно, преследовал сразу несколько целей: во-первых, проводя нарочитое различие между человечеством Христа и Богом, лично пребывающим в нем превосходным «достоинством, довольством и волей», он оправдывает в глазах мусульманского собеседника не только исповедание своей Церкви, но и саму концепцию Боговселения, весьма подозрительную для исламской мысли; во-вторых, он выставляет свое исповедание в выгодном свете по сравнению с христологией своих конфессиональных оппонентов: полемика с двумя другими сообществами здесь совсем не случайна. Отмеченные контексты необходимо иметь в виду при анализе содержания представленного фрагмента и мотивов его изъятия.

Использованные рукописи

В основу издания нижеследующего фрагмента положена рукопись: (V) Ватикан, Biblioteca Apostolica Vaticana – Ar. 143, XIII¹ в., fol. 42r–49r³¹. Разночтения приведены по рукописям: (Ů) Ватикан, Biblioteca Apostolica Vaticana – Ar. 180, XIII в., fol. 88v–91v³²; (K) Берлин, Staatsbibliothek – Syr. 115 (Sachau 67), XVI в., каршүнӣ, fol. 15v–19r³³; (A) Алеппо, Fondation Georges & Mathilde Salem – Ar. 274 (Sbath 1080), 1863 г., fol. [59]v–[62]r³⁴; (S) Берлин, Staatsbibliothek – Syr. 114 (Sachau 205), XIX в., fol. 13r/§. 24 – 15r/§. 28³⁵; (M) Мосул, Собрание доминиканского монастыря (ныне в Эрбиле) – 203, XIX–XX в., fol. 18r–20r³⁶. Текст издания Л. Шейхо сверялся по рукописи: (B) Beirut, Bibliothèque orientale – 564, 1826 г., §. 21–30³⁷. Благодарю Г. М. Кесселя, а также Hill Museum & Manuscript Library и лично Джули Дитман (Julie Dietman) за помощь в получении копий рукописного материала. Перевод выполнен Н. Н. Селезневым под редакцией Д. А. Морозова.

³¹ Описание ркп.: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio*. Romae, 1831. T. 4. P. 270.

³² Описание ркп.: Там же. P. 325–327.

³³ Описание ркп.: *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*. Bd. 23 : Verzeichniss der syrischen Handschriften / Hrsg. Sachau E. Berlin, 1899. Abth. 1. S. 405–407.

³⁴ Описание ркп.: *Del Río Sánchez F.* Catalogue. P. 153–154.

³⁵ Описание ркп.: *Verzeichniss...* Abth. 1. S. 403–405.

³⁶ Описание ркп.: *Сүнӣ Б. Фихрис махтутат дайр ал-'ābā' ад-дүминикан ал-Мавсил*. Ал-Мавсил, 1997. N 203. С. [162]. См. перечень известных рукописей и библиографию в *Monferrer Sala J. P. Elias of Nisibis*. P. 731–732.

³⁷ Описание ркп.: *Cheikho L. Catalogue raisonné des manuscrits de la Bibliothèque orientale*. V. *Patristique, conciles, écrivains ecclésiastiques anciens, hagiologie* // *Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)*. Tome XI, fasc. 5. Nendeln/Liechtenstein, 1973. P. 249/[343].

الْمَجْلِسُ الثَّانِي فِي الْحُلُولِ وَالْإِتِّحَادِ³⁸

«...» قال: فكيف يعقل قولكم³⁹ أن مشيئة⁴⁰ الله حلت في البشريّ دون ذاته. وكيف يصح⁴¹ أن المشيئة⁴² تفعل فعلاً⁴³ دون الذات. قلت: وكيف يعقل أقول جميع الشرعيين⁴⁴ | أن الله خلق العالم بالمشيئة⁴⁵ دون بطش الذات⁴⁶ والحواس. إلا يرى الوزير⁴⁷ آدم الله [أيامه⁴⁸] أنا⁴⁹ مجموع⁵⁰ على أن الله خلق العالم وجميع⁴⁹ ما فيه بالمشيئة⁵⁰ دون حركة الذات وبطش الحواس. إذ مشيئته⁵¹ قامت مقام حركة الذات وبطش الحواس في جميع ما خلق وما يحدث⁵². فكما نقول أن الله خلق السماء⁵³ والأرض وما بينهما ونحن نعلم أن مشيئته⁵⁴ فعلت⁵⁵ لا ذاته كما يفعل المخلوقون⁵⁶ | ما يفعلونه بذواتهم⁵⁷. كذلك نقول⁵⁸ أن الله حلّ في البشريّ المأخوذ من مريم. ونحن نعلم أن بمشيئته⁵⁹ حلّ⁶⁰ لا بذاته⁶¹ كما يحلّ المخلوقون⁶² فيه بذواتهم. قال: فلما كان اعتقادكم⁶³ في الحلّ أنه⁶⁴ حلّ⁶⁵ الوفاق والرضا والمشيئة⁶⁶ لا حلّ الذات والجوهر لم يشعتم العبارة قلتم⁶⁷ أن الله حلّ في البشريّ المأخوذ من مريم. فأوهتم السامعين أنكم تشيرون بلفظة⁶⁸ | الحلّ الي أن جوهر الله تعالى حلّ في البشري⁶⁹ حلول الجسم في الجسم وحصلتم بصورة من يعتقد اعتقاداً حسناً ويؤمن أنه يعتقد قبيحاً. قلت: والمسلمون⁷⁰ أيضاً لما كان اعتقادهم⁷¹ أن الله تعالى⁷² لا يتجزى⁷³ ولا يتبعض لم يشعوا العبارة فقالوا⁷⁴ أن الله مستوٍ على العرش⁷⁵. لقولهم⁷⁶: الرحمن على العرش استوي⁷⁷. وقولهم⁷⁸: ثم استوي على العرش⁷⁹. وهم لا يريدون بذلك أن ذاته | متناهية فيه أو مستوية عليه لكن⁸⁰ صفة من صفاته⁸¹. فأوهموا السامعين أنهم يشيرون بذلك الي أن⁸² الباري تعالى مستوٍ على العرش استواء⁸³ الإنسان على السرير. وحصلوا⁸⁴ بصورة

38 AM abs.

39 AKMS add في

40 AMS مشيئة

41 AM abs.

42 AMS المشيئة

43 AKMS add ما

44 KS قولكم الشرعيين ; AM قولكم

45 AMS بالمشيئة

46 بالذات AKMSV

47 أيامه اننا V ; على اننا AM

48 مجموعون AKMS

49 وكل AM

50 بالمشيئة AMS

51 مشيئته AMS

52 بخلق AM

53 السموات KSV

54 مشيئته AMS

55 ذلك AKMS add

56 المخلوقين KS

57 بذواتهم AKM

58 نقول KS

59 مشيئته AMS

60 فيه AKMSV add ; حلت AM

61 ذاته AKMS

62 فيما يحلون ; AKMSV add المخلوقين KS

63 اعتقادهم AKMS

64 كان AKMS add

65 V abs.

66 المشيئة AMS

67 بقولكم AM

68 بلفظ AM

69 AMS add المأخوذ من مريم ; K add المأخوذ

70 والمسلمين KSV

71 AM add في

72 في كل مكان AKMSV

73 يتجزأ S ; (إتجزأ M – вставка поздней рукой)

74 وقالوا AKMS

75 V abs.

76 لقوله AM

77 Коран 20:5/4.

78 وقوله AM

79 AM add الرحمن ; Коран 7:54/52; 10:3; 13:2; 25:59; 32:4/3; 57:4.

80 الى AKMS

81 الإستواء ; صفات AM add

82 S abs.

83 كاستواء AKMS

84 ويحصلوا AMS

مَنْ يَعْتَقِدُ فِي قَلْبِهِ أَنَّ اللَّهَ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَا يَتَجَزَّأُ⁸⁵ وَلَا يَتَّبَعُضُ . وَيُصِرَّحُ قَوْلُهُ⁸⁶ بِأَنَّهُ جِسْمٌ جَالِسٌ عَلَى عَرْشٍ⁸⁷ مَحْدُودٍ فِي⁸⁸ مَكَانٍ مَخْصُوصٍ⁸⁹ . فَيُؤْمِنُونَ سِرًّا وَيَعْصُونَ ظَاهِرًا⁹⁰ . قَالَ :⁹¹ قَوْلُ الْمُسْلِمِينَ | الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي . وَتَمَّ⁹² أَسْتَوِي عَلَى الْعَرْشِ⁹³ . وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ مِمَّا⁹⁴ يَجْرِي مَجْرَاهُ وَإِنْ كَانَ⁹⁵ ظَاهِرُهُ يُؤْهِمُ التَّجْسِيمَ وَالتَّنَاهِي وَالْإِنْحِصَارَ . [أَلَا إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ غَيْرُ⁹⁶ ظَاهِرِ اللَّفْظِ . وَإِنَّمَا يَتَّبِعُونَ فِي ظَاهِرِ اللَّفْظِ⁹⁷ نَصَّ⁹⁸ الْقُرْآنِ . وَالْقَصْدُ فِيهِ تَعْظِيمُ⁹⁹ الْعَرْشِ لظُهُورِ أَوَامِرِ اللَّهِ مِنْهُ . قُلْتُ : وَكَذَلِكَ قَوْلُ النَّصَّارِيِّ أَنَّ اللَّهَ حَلَّ فِي الْبَشَرِيِّ الْمَأْخُودِ مِنْ مَرْيَمَ وَإِنْ كَانَ¹⁰⁰ يُؤْهِمُ مَنْ لَا يَفْهَمُ أَنَّ | ذَاتَ [الْبَارِي تَعَالَى]¹⁰¹ حَلَّتْ فِي الْبَشَرِيِّ . أَلَا أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هُوَ¹⁰² حُلُولُ الْوَقَارِ وَالرِّضَا¹⁰³ وَالْمُشَبَّهَةِ¹⁰⁴ فَانْ لَزِمَ النَّصَّارِيُّ الْقَوْلَ أَنَّ¹⁰⁵ اللَّهَ حَلَّ فِي الْبَشَرِيِّ خُلُوعًا ذَاتِيًّا جَوْهَرِيًّا حَسَبِمَا يَجِيزُهُ ظَاهِرُ¹⁰⁶ لَفْظِهِمْ . لَزِمَ الْمُسْلِمِينَ¹⁰⁷ الْقَوْلَ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى¹⁰⁸ جِسْمٌ¹⁰⁹ مُتَجَسِّمٌ¹¹⁰ مُنْخَصِرٌ¹¹¹ مُتَنَاهٍ¹¹² مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشٍ¹¹³ كَأَسْتَوَاءِ الْإِنْسَانِ عَلَى السَّرِيرِ حَسَبِمَا يَقْتَضِيهِ¹¹⁴ ظَاهِرُ لَفْظِهِمْ . وَإِنْ كَانَ¹¹⁵ هَذَا لَا يُلْزِمُهُمْ لَمْ يُلْزَمْ¹¹⁶ | النَّصَّارِيُّ¹¹⁷ الْقَوْلَ بِأَنَّ [الْبَارِي تَعَالَى]¹¹⁸ حَلَّ فِي الْبَشَرِيِّ خُلُوعًا ذَاتِيًّا جَوْهَرِيًّا . قَالَ : فَلِمَ خَالَفْتُمْ¹¹⁹ [الْمَلَكِيَّةَ وَالْيَعَاقِبِيَّةَ]¹²⁰ فِي مَعْنَى الْحُلُولِ . قُلْتُ : لِأَنَّ اعْتِقَادَهُمْ فِي الْمَسِيحِ غَيْرَ اعْتِقَادِنَا . وَذَلِكَ أَنَّ الْمَلَكِيَّةَ يَعْتَقِدُونَ فِي¹²¹ الْمَسِيحِ جَوْهَرَانِ اقْنُومٍ وَاحِدٍ¹²² وَالْيَعَاقِبِيَّةَ يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُ جَوْهَرٌ¹²³ وَاقْنُومٌ¹²⁴ وَاحِدٌ . وَلِأَجْلِ ذَلِكَ لَزِمَ جَمِيعَهُمُ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْإِبْنَ الْأَزَلِيَّ الَّذِي هُوَ الْكَلِمَةُ اتَّحَدَ مَعَ الْبَشَرِيِّ | الْمَأْخُودِ مِنْ مَرْيَمَ اتِّحَادًا طَبِيعِيًّا كَاتِّحَادِ [النَّفْسِ بِالْجَسَدِ . وَاتِّحَادِ التَّرَكِيبِ]¹²⁵ كَاتِّحَادِ¹²⁶ الْحَدِيدِ مَعَ الْخَشَبِ فِي تَأْلِيفِ الْبَابِ وَالْكُرْسِيِّ¹²⁷ وَاتِّحَادِ الْمُمَارَاجَةِ¹²⁸ كَاتِّحَادِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي تَمْتَزَجُ¹²⁹ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ . وَاتِّحَادِ الْاِخْتِلَاطِ¹³⁰ كَاتِّحَادِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي¹³¹ يَخْتَلِطُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ¹³² .

85 AKM يتجزأ
86 AM في قوله KS ; من ظاهر قولهم
87 AKMS العرش
88 KS add كل
89 AKMS محصور
90 AM جهرا
91 V add ان
92 KS وقولهم ثم
93 AM add الرحمن
94 V add في
95 AM abs ; S abs كان
96 AM ليس المراد به
97 AM add ما
98 AM add به
99 KS يعظم
100 AKMS add ظاهره
101 AM الله تعالى ; KS
102 AKMS abs.
103 AKM الرضا ; S
104 AMS والمشبّهة
105 V بان
106 KS ظاهره
107 V المسلمون
108 AKMS abs.
109 AKMS add ذو طول وعرض وعمق وأنه

110 AKMS abs.
111 AM محصور
112 AKMS متناهي
113 AKMS العرش
114 KM يقتضيه
115 S abs.
116 V add ايضا
117 AKMS لم يلزمنا
118 AKMS الباري ; V
119 KS خالفكم
120 AKMSV اليعاقبة والملكية
121 AKMSV ان
122 AM قنوما واحدا
123 AKMSV add واحد
124 AM اقنوم ; S
125 AM واتحدا تركيبا
126 V abs.
127 AM والسريير
128 AM واتحدا مزجيا
129 AM بمتزج
130 AM واتحدا خطيا
131 K مخلوط
132 V abs.

ولزمهم في¹³³ ذلك جحود الحُلُول . والقول بما إذا تَوَمَّل¹³⁴ وجد مُسْتَحِيلًا في الشَّرْع مُمْتَنِعًا في الْعَقْلِ¹³⁵.

قال : | فالنسطور¹³⁶ ما¹³⁷ اعتقادهم في الإتحاد.

قلتُ : أنَّ النسطور¹³⁸ يعتقِدُون أنَّ الكلمة اتحد¹³⁹ مَعَ الْبَشَرِيِّ المأخوذ من مريم اتحاد المشيئة¹⁴⁰ والاتصال والوجهية فصَارَ مسيحًا واحدًا وابنًا¹⁴¹ واحدًا . فاتحاد الإرادة والمشية¹⁴² هُوَ مثل اتحاد اثنين أو أكثر من اثنين¹⁴³ بالمشية¹⁴⁴ مع اختلافهم في الذاتية¹⁴⁵[¹⁴⁶] والشخصية¹⁴⁷ كما قال الكتابُ عندنا أنه كان لجميع الناس الذين آمنوا نفسًا واحدةً ومشية واحدة | واتحاد الاتصال هُوَ مثل اتحاد الرَّجُلِ مَعَ زوجته ومَصِيرُهُما لحماً واحدًا كما قال الكتابُ انه ينبغي ان يدع الرَّجُلُ أباه وأُمَّه ويتصل بزوجه ويصيرًا معًا جسدًا واحدًا . واتحاد الوجهية هُوَ مثل إتحاد الملك والنائب عنه في الأمر والنهي والرأي والتدبير فعَلِيَ هذه الوجوه اتحاد الابن الأزلي مَعَ الْبَشَرِيِّ المأخوذ من مريم وصَارَ¹⁴⁸ مسيحًا واحدًا وابنًا واحدًا | بالمشية والاتصال والوجهية لا بالجهرية والشخصية¹⁴⁹[¹⁵⁰] ولذلك نقول أنَّ المسيح جوهراً وقنومان¹⁵¹ ابن واحد . فقولنا أنَّ المسيح جوهراً وقنومان¹⁵² مثل قولنا أنَّ زيدًا وعمراً رجُلان . والرجُل وزوجته شخصان . والملك لوالنائب عنه¹⁵³ اثنان . وقولنا أنَّ الكلمة والبشري مسيحًا واحدًا¹⁵⁴ مثل قولنا أنَّ زيدًا وعمراً ذين¹⁵⁵ مشية¹⁵⁶ واحدة . والرجُل وزوجته لجسد واحد¹⁵⁷ . وأمرُ الملك والنائب | عنه أمر واحد¹⁵⁸ . واسم المسيح يقع علي الكلمة وعلي الْبَشَرِيِّ المأخوذ من مريم . كما يقع اسم المدينة علي أهلها¹⁵⁹ مع مخالفة أهلها لبنانها في الجهرية¹⁶⁰ والصفات . اذ أهلها هم الفاعلون لها وهي مفعولة منهم . كذلك اسم المسيح نَعَمُ الكلمة والبشري¹⁶¹ [المأخوذ من مريم¹⁶² مع مخالفة الكلمة للبشري المأخوذ من مريم في الذاتية والجهرية¹⁶³] . إذ الكلمة هي قَنُوم¹⁶⁴ لَاهُوتِي | امن جوهر لاهوتي¹⁶⁵[¹⁶⁶] ازلي قديم خالق . والبشري هُوَ¹⁶⁷ قَنُوم¹⁶⁸ ناسوتي¹⁶⁹ من جوهر ناسوتي مُحدث مخلوق . فكما¹⁷⁰

133 K add marg; V من

134 KS تامل

135 AM وإذا عرضناه الي الشرع والعقل يكون مستحيلًا

136 AM ; فالتسطوريون K ; فالتسطورية

137 AM add هو

138 النسطورين S ; النسطورية AKMS

139 اتحدت KSV

140 AM الإرادة

141 AKMSV ابنا

142 المشية KSV

143 AM abs.

144 AMS في المشية

145 AM add والجهرية S ; بالذاتية

146 K فالتسطورية

147 KS add الذي هو عيسى

148 V وصار

149 V الشخصية

150 اتحاد المشية والاتصال والوجهية AKMS بالجهرية والشخصية . اذ لم يتحد اتحادًا طبيعيًا ولا اتحادًا امزجيًا ولا تركيبيًا ولا اختلاطيًا (الامتزاج والتركيب فلا اختلاط)

151 واقنومان S

152 واقنومان S

153 ونائبه AM

154 مسيح واحد S

155 ذو S ; ذا AKMV

156 مشية AMS

157 كجوهرة مسجدة K

158 K ; والملك ورسوله ذو امر واحد AMS

159 وبنيانها KS add ; وبنائها AMV

160 بالجهر AKMS

161 كالشري V

162 AMV abs.

163 : البشري في الجوهر له والصفات الذاتية AM البشري في الجهرية والصفات الذاتية KSV

164 اقنوم SV

165 لاهوت S

166 AM abs.

167 AM abs.

168 اقنوم SV

169 ناسوت S

170 وكما KS

أَنَا 171 إذا قُلْنَا لَخَرَجْتَ الْمَدِينَةَ 172 لِلِقَاءِ الْمَلِكِ 173 أَنَّمَا 174 نُشِيرُ بِذَلِكَ إِلَيَّ أَهْلُهَا . وإذا قُلْنَا 175
 الْمَدِينَةَ 176 وَخِمَةَ ضَيْقَةٍ أَوْ 177 وَحِشَةَ الْبِنَاءِ 178 أَنَّمَا 179 نُشِيرُ 180 إِلَيَّ أَوْضَعَهَا وَبْنَانَهَا 181. كذلك
 إذا قُلْنَا أَنَّ الْمَسِيحَ أَحْيَى الْمَوْتِي وَظَهَرَ الْآيَاتِ الْمُبْهِرَةِ 182 أَنَّمَا 183 نُشِيرُ بِذَلِكَ إِلَيَّ الْكَلِمَةَ
 الَّتِي هِيَ الْقَنُومُ 184 الْإِلَهِي 185. وإذا | قُلْنَا أَنَّ الْمَسِيحَ أَكَلَ وَشَرِبَ وَتَعَبَ وَمَاتَ فَأَنَّمَا نُشِيرُ
 بِذَلِكَ إِلَيَّ الْبَشَرِيَّ الْمَأْخُوذَ مِنْ مَرْيَمَ .
 قَالَ 186: أَلَيْسَ تَقُولُونَ أَنَّ مَرْيَمَ وَالِدَةَ 187 اللَّهِ .
 قُلْتُ : لَا .
 قَالَ : أَوْ أَلَيْسَ فِي النَّصَارِيِّ مَنْ يَقُولُ ذَلِكَ .
 قُلْتُ : بَلَى الْيَعَاقِبِيَّةَ وَالْمَلِكِيَّةَ .
 قَالَ : مَا كُنْتُ اتَّحَقِّقُ أَنَّ مَذْهَبَ النَّسْطُورِ 188 عَلَيَّ مَا وَصَفْتَ . وَالْآنَ فَقَدْ صَحَّ تَوْحِيدُكُمْ .
 فَذَعَوْتُ لَهُ لَوْ خَرَجَ إِلَى أَحَادِيثٍ أُخْرَى 189. وَانْقَضَى الْمَجْلِسُ 190 .

Второе собеседование: О вселении [и единстве]

<...> Он сказал: «Как можно понять ваше высказывание, что воля Бога вселилась в человеческое [существо] помимо Его самости? И как может быть истинным, что воля делает дело помимо самости?»

Я сказал: «А как можно понять высказывание всех законовевдов, что Бог сотворил мир волей, не захватывая самости и чувств? Разве не знает везир – да продлит Бог (его дни)! – что мы сходимся на том, что Бог сотворил мир и всё, что в нем, волей без движения самости и захвата чувств, поскольку Его воля – вместо движения самости и захвата чувств, во всем, что Он сотворил, и что происходит¹⁹¹? И как мы говорим, что Бог сотворил небо¹⁹² и землю, и то, что между ними, и мы знаем, что соделала это Его воля, а не Его самость, как делают сотворенные то, что они делают сами¹⁹³, так же мы разумеем, что Бог вселился в человеческое [существо], воспринятое от Марии, и мы знаем, что вселился Он Своей волей¹⁹⁴, а не самостью, как вселяются сотворенные в то, во что они вселяются сами».

171 S ان
 172 المدينة خَرَجْتَ
 173 AKMS لتلقى السلطان V ; لملتقى السلطان
 174 AM abs.
 175 S abs ; K V add ان
 176 AKMS احترقت المدينة نشير (فانما نشير) بذلك
 177 AKMS V abs.
 178 AM abs ; KS add او حسنة
 179 AM abs.
 180 AKMS add بذلك
 181 AM مناخها
 182 AKMS V الباهرة

183 فانما ; V وانما KS
 184 S الاقنوم
 185 KS اللاهوتي
 186 K add جب
 187 K ولدت V : مويذ
 188 AM النصاري V ; النسطورية
 189 AM وخرجت من عنده
 190 AM add الثاني V ; والله اعلم
 191 AM Он творит
 192 KS V небеса
 193 Букв.: их самостями.
 194 AM вселилась Его воля

Он сказал: «Поскольку ваше исповедание относительно вселения [таково], что это было вселение достоинства, довольства и воли, не вселение самости и сущности, к чему вы использовали возмутительное выражение, говоря, что Бог вселился в человеческое [существо], воспринятое от Марии, и побудили слушающих вообразить, что вы указываете словом „вселение“ на то, что сущность Бога Всевышнего вселилась в человеческое [существо], вселением тела в тело, и оказались вы, как будто те, кто исповедует убеждение хорошее, а побуждает вообразить убеждение дурное?»

Я сказал: «И мусульмане также, при том, что их убеждение, что Бог Всевышний¹⁹⁵ не разделяется и не распадается, к чему они использовали возмутительное выражение и сказали, что Бог распрямился на престоле, по словам их¹⁹⁶: „Милостивый на престоле распрямился“ и словам их¹⁹⁷: „Затем распрямился на престоле“?¹⁹⁸ Они ведь имеют в виду под этим не то, что Его самость конечна в нем или распрямившаяся на нем, но атрибут из Его атрибутов, и они побудили слушающих вообразить, что указывают этим на то, что Творец Всевышний – распрямившийся на престоле распрямлением человека на троне, и оказываются они, как будто те, кто исповедует в сердце своем, что Бог – во всяком месте, не разделяется и не распадается, а заявляет его¹⁹⁹ высказывание, что Он, дескать, тело, сидящее на престоле, ограниченное в обособленном месте. И втайне веруют, а внешне – противятся».

Он сказал: «Высказывание мусульман „Милостивый на престоле распрямился“ и „Затем распрямился на престоле“, и другое подобное этому, – внешнее [выражение] его дает повод вообразить телесность, конечность и ограниченность, хотя имеется в виду под этим не внешнее [выражение] этого высказывания; но они следуют во внешнем [выражении] сказанного тому, что приводит Коран. И цель в этом – возвеличивание престола, по явлению повелений Бога от него».

Я сказал: «Так же и высказывание христиан, что Бог вселился в человеческое [существо], воспринятое от Марии, – даже если это

¹⁹⁵ АКМСҮ во всяком месте

¹⁹⁶ АМ его [т. е. Корана]

¹⁹⁷ АМ его [т. е. Корана]

¹⁹⁸ Во всех аятах, где используется это выражение, речь идет о сотворении мира. Видимо, подразумеваются предания, в которых говорится о «склонении» Творца с престола во время творения, вслед за чем Он «распрямился» на нем.

См., напр., 2 Ен. 25: «И снова склонился Я, и посмотрел с престола Моего» (Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования / отв. ред. В. В. Мильков. М., 1997. С. 52; слав. текст: *Macaskill G. The Slavonic Texts of 2 Enoch*. Leiden ; Boston, 2013. P. 110–111).

¹⁹⁹ То есть Корана.

побуждает того, кто не понимает, вообразить, что самость Творца Всевышнего вселилась в человеческое [существо] – а имелось в виду под этим вселение довольства, достоинства, и воли. И если для христиан неизбежно высказывание, что Бог вселился в человеческое [существо] вселением самостным, сущностным, в соответствии с тем, что допускает внешнее [выражение] сказанного ими, то для мусульман неизбежно высказывание, что Бог Всевышний – тело²⁰⁰, объемное, ограниченное и конечное, распрямившееся на престоле, как человек, распрямившийся на троне, в соответствии с тем, что обуславливает внешнее [выражение] сказанного ими. А если это не неизбежно для них, то и для нас не неизбежно высказывание, что Творец Всевышний вселился в человеческое [существо] вселением самостным, сущностным».

Он сказал: «Почему же вы разошлись с мелькитами и яковитами в понимании вселения?»

Я сказал: «Потому что их исповедание о Христе не такое, как наше исповедание, так как мелькиты исповедуют, что Христос – две сущности, едина ипостась, а яковиты исповедуют, что Он – едина сущность и едина ипостась. И сего ради неизбежно для них всех высказывание, что вечный Сын, который есть Слово, соединился с человеческим [существом], воспринятым от Марии, единством природным, как единство души с телом, и единством составным, как единство железа с деревом в изготовлении двери и сидения, и единством слитным, как единство вещей, некоторые из которых сливаются с другими, и единством смесным, как единство вещей, некоторые из которых смешиваются с другими. И неизбежно для них при этом отрицание вселения. И сказанное, если размыслить, оказывается невозможным по закону и невозможным по разуму²⁰¹».

Он сказал: «А у несториан, каково их исповедание о единстве?»

Я сказал: «Несториане исповедуют, что Слово соединилось с человеческим [существом], воспринятым от Марии, единством желанья, сочетания и личности, и стало единым Христом, единым Сыном, ибо единство желания и воли – оно подобно единству двух или более в воле при разности их в самостности и индивидуальности, [как говорит Писание у нас, „была у всех людей, которые уверовали, единая душа и единая воля“²⁰². А единство сочетания подобно единству мужа с его женой, и становлению их двоих единой плотью,

²⁰⁰ AKMS add обладающее длиной, шириной и глубиной

²⁰¹ AM И если мы предложим это [пере-

численное] закону и разуму, окажется невозможным

²⁰² Деян 4:32.

как говорит Писание, „надлежит мужу оставить отца своего и мать свою и сочетаться с женой своей, и станут вместе телом единым“²⁰³. А единство личностное подобно единству царя и его наместника – повеления и прещения, мнения и правления. И таким же образом единство вечного Сына с человеческим [существом], воспринятым от Марии, – стали двое единым Христом и единым Сыном в воле, сочетании и личности, не в сущности и не в индивидуальности²⁰⁴. Поэтому мы говорим, что Христос – две сущности и две ипостаси, Сын един. Наше высказывание, что Христос – две сущности и две ипостаси, подобно нашему высказыванию, что Зайд и ‘Амр²⁰⁵ – двое мужчин, и муж и жена его – две индивидуальности, и царь и его наместник – двое, а наше высказывание, что Слово и человеческое [существо] – Христос един, подобно нашему высказыванию, что Зайд и ‘Амр – обладатели единой воли, и муж и жена его – тело единое, и положение царя и его наместника – положение одно²⁰⁶. И имя „Христос“ относится и к Словоу, и к человеческому [существу], воспринятому от Марии, как относится имя города и к его жителям, [и к его строениям]²⁰⁷, при отличии его жителей от его строений в сущности и свойствах; поскольку жители его – делающие его, а он – делаемый ими. Так же имя „Христос“ объединяет Слово и человеческое [существо], воспринятое от Марии, при отличии Слова от человеческого [существа], воспринятого от Марии, в самости и сущности²⁰⁸, поскольку Слово – это ипостась из сущности Божией, превечная, созидательная, а человеческое [существо] – это ипостась человеческая из сущности человеческой, новозданная, тварная. И как, если мы скажем: „Город вышел навстречу царю“²⁰⁹, мы укажем этим именно на его жителей, а если скажем город²¹⁰ нездоровый, тесный и нелепо застроенный, то укажем этим именно на его расположение и устройство, так же, если мы скажем, что Христос оживил мертвых и явил знамения воссиявшие, мы укажем этим именно на Слово, которое есть Божия ипостась, а если скажем, что Христос ел, пил, изнемогал и умер, то укажем этим именно на человеческое [существо], воспринятое от Марии».

²⁰³ Быт 2:24; Мф 19:5; Мк 10:7; Еф 5:31.

²⁰⁴ AKMS единство воли, сочетания и личности в сущности и индивидуальности, хотя не соединились они [ни] единством природным, ни единством слитным, ни единством составным, ни единством смесным

²⁰⁵ Условные имена, обычно используемые в грамматических примерах.

²⁰⁶ AMS и царь и посланник его – обладатели единого дела

²⁰⁷ AKMSV

²⁰⁸ AKMSV в сущности и самостоятельных качествах

²⁰⁹ AKMS султану

²¹⁰ AKMS «Город сгорел», мы укажем этим на его строения; и если мы скажем, что

Он сказал: «Разве вы не говорите, что Мария – родительница Бога?»

Я сказал: «Нет».

Он сказал: «А разве нет среди христиан тех, кто так говорит?»

Я сказал: «Есть, – яковиты и мелькиты».

Он сказал: «Я не был уверен, что толк несториан – таков, как ты описал. А теперь ваше единобожие подтвердилось».

И я призвал на него [благословение], и [он вышел для других разговоров]²¹¹.

И закончилось собеседование²¹².

²¹¹ АМ я вышел от него

²¹² АМ второе

С. В. Фомичева
(Санкт-Петербург, Гёттинген)

Образ «белые одежды» в творчестве Ефрема Сирина

Образы одежды, например *nḥtʿ dšwbhʿ*, *lbwš tšbwhʿ* «ризы славы» или *nḥtʿ dnwhrʿ*, *lbwš nwhrʿ* «ризы света», *ʿsṯlʿ* (от греч. *στολή*) «одеяние», антоним «риз славы» *lbwšʿ dkwtmtʿ* «запятнанная одежда», глаголы *lbš* «надевать», *šlh* «снимать» используются в ранней сирийской традиции, чтобы описать все четыре стадии *Heilsgeschichte*: состояние славы, в котором находились Адам и Ева в раю, ее потерю вследствие грехопадения, возвращение славы путем обожения и окончательное ее обретение в ходе крещения и воскресения¹. И, как отмечает С. Брок, хотя в латинской и греческой патристической литературе имеются отдельные элементы образной системы, связанной с одеждой, но только в сирийской традиции она «развита наиболее последовательно и полно»². Именно так образы одежды использовал Ефрем Сирин, великий религиозный поэт IV в., в своих *мадраше*, *мимре* и *тургаме*. Причем функции образов, связанных с одеждой, в его произведениях не ограничиваются описанием боговоплощения и других элементов *Heilsgeschichte*. С их помощью поэт-богослов обращается, например, к проблеме языка, на котором Бог может общаться с человеком (О Вере 31:1). Возникновение новых еретических учений и борьбу с ними Ефрем также описывает, прибегая к символам одежды (О Вере 87:4, 9, 11 и др.).

Символы одежды достаточно широко представлены в Ветхом Завете, например Ис 52:1, 59:17, 61:3, 61:10, 63:1, Иез 28:13,

¹ Brock S. The Luminous Eye: The Spiritual World of St Ephrem. Kerala, India, 1985. P. 68; Murray R. Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge University Press, 1975. P. 69; Buck C. Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith. Albany, 1999. P. 80–82.

² Brock S. Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition // Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen in Mittelalter / ed. by M. Schmidt. Eichstatt, 1981. P. 15.

Пс 104 (103):2³, Зах 3:3, Суд 6:34 и др. В Новом Завете это, конечно, метафоры одежды в посланиях апостола Павла – например Рим 13:14, Гал 3:27, 2 Кор 5:3, Кол 3:9, 10. Но важно отметить, что именно в сирийском переводе Библии Пешитте появляются некоторые новые символы и образы одежды, отсутствующие в масоретском тексте и Септуагинте, например Дан 10:5 и Дан 12:7 («одетый в одеяния славы» *lbwš lbwšyn d'yqr* вместо древнееврейского *lbwš bdym* и греческого *ἐνδεδυμένος βύσσινα* «одетый в льняные одежды»); Пс 132 (131):16 («Священников его (Сиона) Я (Господь) одену (*l'bs*) спасением, и стражей его – славой» (*šwbh*?) вместо «Священников его Я одену спасением, и благочестивые его сильно возрадуются» в масоретском тексте и Септуагинте)⁴. Это может свидетельствовать, по мнению исследователей, о сложившейся ко времени перевода Пешитты традиции о «ризах славы»⁵. Образ особых одежд Адама и Евы в раю получил широкое распространение в иудейской экзегезе⁶. Например, вместо *ktnwt 'wr* «кожаных одежд» в Быт 3:21 в таргумах (вероятно, как паронимазия *'wr* «кожа» и *'wr* «свет») говорится об «одеянии славы» (в таргуме Онкелоса, Псевдо-Ионафана и Фрагментарном таргуме – *lbwšyn dyqr*, в таргуме Неофити – *lbwšyn d'wqr*).

В своей статье мы обратимся к одному из символов, связанных с одеждой, используемых в творчестве Ефрема Сирина, а именно к «белым одеждам» (*hwr?*; *nht? hwr?*; *lbwš? hwr?*). Он не столь часто встречается в произведениях сирийского богослова, как, например, символ «ризы славы», поэтому в литературе ему не уделяется большого внимания. Так, в статье «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition» С. Брок вообще не упоминает о «белых одеждах». В другой его статье «The Robe of glory. A biblical image in the Syriac tradition» имеется совсем небольшой пассаж, посвященный этому символу, в разделе «Свадебные одежды»⁷. Однако, на наш взгляд, «белые одежды» представляют собой определенную важность как для изучения богословия Ефрема Сирина, для реконструкции древнего обряда крещения, так и для исследования единства корпуса Ефрема, установления авторства, возможной принадлежности того или иного произведения к школе сирийского богослова. Поэтому мы попытаемся проанализировать роль и функции «белых одежд»

³ Нумерация псалмов дается по масоретской Библии, в скобках – в соответствии с Септуагинтой.

⁴ Здесь и далее (за исключением случаев, которые будут оговорены отдельно) – переводы принадлежат автору статьи.

⁵ Brock S. Jewish Traditions in Syriac Sources // Journal of Jewish Studies. 1979. N 30. P. 223; Brock S. Clothing Metaphors. P. 15.

⁶ Ibid. P. 14.

⁷ Brock S. The Robe of glory. A biblical image in the Syriac tradition // Way. 1999. N 39. P. 255.

в мимре «Об Ионе» и иных произведениях, а также отметить некоторые параллели с греческой и латинской патристической литературой.

Прежде всего, рассмотрим, как представлен образ «белых одежд» в Библии. В Ветхом Завете выражение «белые одежды» встречается лишь однажды – в Еккл 9:8: «Во всякое время да будут белыми твои одежды (*bgdyk lbnyum*)». Белые одежды символизируют здесь «чистоту», «праздничность», «высокий социальный статус»⁸. В остальных случаях белизна одежды описывается с помощью материала, а не цвета, например *bgdy šš* «льняные одежды» (Быт 41:42)⁹. В арамейской части книги пророка Даниила появляется «белое, как снег» (*ktlg ḥwr*) одеяние Ветхого днями (Дан 7:9). В Новом Завете в «белые одежды» облачен Иисус в сцене преображения (Мф 17:2 (греч. *ἱμάτια λευκά*, сир. *wnḥthy ḥwrw ʾyk tlgʾ*); Мк 9:3 (греч. *ἱμάτια λευκά*, сир. *lbwšh wnhwr ʾyk tlgʾ*), ангел у гроба после воскрешения Иисуса: Мк 16:5 «муж в белой одежде» (греч. *στολή λευκή*, сир. *ʾstlʾ ḥwrtʾ*), Мф 28:3 «одежда его бела, как снег» (греч. *τὸ ἐνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών*, сир. *lbwšh ʾyk tlgʾ*)). Большое распространение образ «белые одежды» получает в Откровении Иоанна Богослова, но ко времени Ефрема, оно, вероятно, еще не было переведено на сирийский язык¹⁰. Однако необходимо отметить, что помимо этих явных пассажей, говорящих о белой одежде, в Библии имеется большое количество мест, где упоминается та или иная «белизна», например Ис 1:18, Дан 11:35, Дан 12:10, Пс 51 (50):9. Эти и другие подобные пассажи становятся для ранней христианской экзегезы источником образа «белых одежд» и шире – описания преобразования мира из черного в белый, из темного в светлый благодаря приходу Иисуса Христа¹¹.

В IV в. одновременно в греческой, латинской и сирийской патристической литературе получает распространение образ «белых одежд», связанный с обрядом крещения. В различных регионах в этот период начинает отмечаться Фомина неделя – следующая неделя после Пасхи. И в эту неделю крестившиеся должны были носить белые одежды как символ перехода от одеяния «старой человеческой природы»

⁸ Brenner A. Colour terms in the Old Testament // JSOTSup 21. 1982. P. 90.

⁹ Ibid.

¹⁰ Brock S. Jewish Traditions. P. 221.

¹¹ К числу подобных мест в Новом Завете можно отнести, например, крещение эфиопского евнуха (Деян 8:26–39) (символ перехода из черного в белое), притчу о званых и избранных (Мф 22:2–13) (символы брачного пира, свадебных одежд), прит-

чу о десяти девах (Мф 25:1–12) (символы брачного пира, жениха, светильника), притчу о жемчужине (Мф 13:45–46) (символ жемчужины) и др. В Ветхом Завете: Песнь Песней (Песн 1:4, 5:1, 8:5 и др.) (символы жениха, невесты, белого, черного), Пс 51 (50):9 (символы иссопа, омовения, белизны), Ис 1:18 (символ белого), Дан 12:10 (символ белого) и др.

к «новой»¹². В ранних христианских свидетельствах о крещении мы не встречаем упоминания о «белых одеждах», все описания сосредоточены на моменте погружения крестящегося в купель¹³. Кирилл Иерусалимский, приводя цитату Еккл 9:8, пишет, что после крещения «сняя старые одеяния (τὰ παλαιὰ ἱμάτια) и одев духовно белые (одеяния) (τὰ λευκά), следует всегда быть одетым в белое (λευχεμονεῖν)» (*Cat. Myst.* 4:8)¹⁴. Иоанн Златоуст описывает «белые одежды» как царское одеяние (*Cat.* 4:17)¹⁵. В латинской патристической литературе Амброзий Медиоланский говорит о крестившихся как о *familia candidata* – «семействе, одетом в белое», готовом к небесному пиршеству (*De Sacr.* V, 14)¹⁶. Объясняя смысл белых одежд, он пишет: «Ты получил после этого (т. е. крещения) белые одежды (*vestimenta candida*) чтобы был знак, что ты снял покров грехов (*involucrum peccatorum*), одел чистые одеяния невинности (*innocentiae casta velamina*)» (*De Myst.* VII, 34)¹⁷. Аврелий Августин называет Фомину неделю «белой», так как крестившиеся одевали во время нее *albata* – «белые одежды»¹⁸. Он пишет о «белых одеждах» следующее: «Те дети, которых ты видишь внешне одетыми в белые одежды и очищенными внутренне, которые сияющей белизной своих одежд обозначают сияние своих душ, были тьмой, когда они были подавлены ночью своих грехов» (*Serm.* 223)¹⁹. Упоминания о «белых одеждах» имеются в трудах Зенона Веронского, Ипполита Римского²⁰. Однако, пожалуй, одно из самых ранних упоминаний о «белых одеждах» содержится в произведении Мефодия Патарского «Пир десяти дев» (III в.), в гимне Феклы. Используя аллюзии на притчу о десяти девах (Мф 25:1–12), богослов пишет: «С высоты, девы, пришел звук голоса, воскрешающий мертвых, призывая всех в белых одеждах (λευχέσιν ἐν στολαῖς) и со светильниками идти навстречу Жениху, на восток...» (*Conv. decem virg.* II, 4)²¹. О хоре дев Мефодий говорит, что он увенчан «белыми цветами лилий (λευκοῖς κρίνων κάλυξι)» (*Conv. decem virg.* II, 30)²². Дважды упоминаются «незапятнанные одежды»: «Оставив с Твоей помощью смертное брачное ложе и полный золота дом,

¹² Brock S. The Robe of glory. P. 25.

¹³ Jensen R. Baptismal imagery in Early Christianity: Ritual, Visual and Theological Dimensions. New York, 2012. P. 171.

¹⁴ S. Cyrilli Hierosolymitani. Catecheses mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1104; Jensen R. Baptismal imagery. P. 171.

¹⁵ Jensen R. Baptismal imagery. P. 171.

¹⁶ S. Ambrosii Mediolanensis. De Sacramentis // PL. 16. Col. 449.

¹⁷ Ibid. Col. 399.

¹⁸ Jensen R. Baptismal imagery. P. 174; Au-

gustine through the Ages. An Encyclopedia / ed. by Allan D. Fitzgerald. Grand Rapids, MI, 1999. P. 86–87.

¹⁹ Перевод выполнен по Saint Augustine. Sermones on the Liturgical Seasons / transl. by M. S. Muldowney. New York: fathers of the Church, 1959.

²⁰ Jensen R. Baptismal imagery. P. 171.

²¹ S. Methodii. Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 208.

²² Ibid. Col. 213.

Царь, я пришла в незапятнанных одеждах (*ἀσπίλοις ἐν εἵμασιν*), чтобы и мне вместе с Тобой войти внутрь всеблаженного брачного чертога» (*Conv. decem virg.* II, 9)²³, а также «Желающие видеть твой день брачных пиршеств, Блаженный, ... пришли в незапятнанных одеждах (*ἀσπίλοις στολαῖς*), неся тебе, Слово, величайшие дары» (*Conv. decem virg.* II, 21)²⁴. Отметим, что в евангельской притче упоминание о «белых» или «незапятнанных одеждах» отсутствует. Поэтому использование автором гимна данных символов вместе с брачной образностью может указывать на Крещение. Терминология и символика свадебного обряда при описании обряда Крещения типична для христианской литературы и восходит, видимо, к Ин 3:29²⁵.

Важные для понимания роли «белых одежд» детали содержатся в Послании Иоанна Диякона к Сенарию (ок. 500 г.), например: «Итак, они (крестившиеся) используют белые одежды (*albae vestes*), так как весть старого заблуждения сделала темным детство их первого рождения, одежда (*habitus*) второго рождения пусть представит одеяние славы (*indumentum gloriae*), чтобы новый человек, одетый в свадебную одежду (*nuptialis vestis*), пришел к столу небесного жениха» (*Epistola ad Senarium* 4)²⁶. В этом пассаже следует отметить два утверждения: во-первых, воедино связываются символы «белых одежд», «риз славы» и свадебное одеяние. Одним из источников такой взаимосвязи в Библии может быть Ис 61:10: «Радостью возрадуюсь я в Господе; возвеселится душа моя в Боге моем, ибо Он одел меня одеяниями спасения, одеждой правды укутал меня, как жениху приготовил венец и как невесту украсил убранством ее». Во-вторых, подчеркивается, что «белые одежды» при крещении – это только земной прообраз грядущих после воскресения истинных одежд праведников – «риз славы». То же самое говорит, например, Теодор Мопсуестийский: «Когда ты выходишь из воды, ты надеваешь одеяние, которое все сияет. Это обозначает тот мир, который сияет и сверкает... Когда ты в действительности получишь воскресение и оденешь бессмертие и нетленность, такое одеяние будет совершенно бесполезно, но сейчас, когда ты не владеешь этими вещами в действительности и получил их только символически, ты нуждаешься в одеяниях...» (*Liber ad Baptizandos* 4:68)²⁷.

²³ S. Methodii. Convivum decem virginum. Col. 208.

²⁴ Ibid. Col. 212.

²⁵ Меуцкерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. М., 1997. С. 168.

²⁶ Joannis Diaconi. Epistola ad Senarium

Virum Illustrem // PL. 59. Col. 403.

²⁷ Перевод выполнен по Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the sacraments of Baptism and the Eucharist / ed. and transl. by A. Mingana. Cambridge, 1933.

Это утверждение и является логическим завершением развития образов одежды в описании *Heilsgeschichte*. Между тем, как мы сможем увидеть ниже, Ефрем Сирин приходит к этому же выводу. По Ефрему, на эсхатологическом свадебном пиру праведники обретут «ризы славы», потерянные прародителями в раю. А «белые одежды», получаемые при крещении, – это только символ святости, а не она сама, они могут впоследствии стать запятнанными от грехов²⁸. Сирийский богослов так говорит о грехах после крещения: «Грехи до крещения // простой работой могут быть искуплены». «Но грехи, которые после крещения // удвоенными усилиями могут быть отменены» (О Девстве 46:24, 26).

Теперь перейдем к анализу символа «белые одежды» в различных произведениях Ефрема Сирина.

1. Мимра «Об Ионе»

Мимра состоит из 2142 семисложных стихов. По жанру данный текст представляет собой проповедь²⁹. В ней описываются события третьей и четвертой глав ветхозаветной книги пророка Ионы, с упоминаниями событий двух первых глав и дополнением значительной доли небиблейского материала. Целевой аудиторией проповеди являются жители Нисибина, родного города Ефрема, который подобно Ниневии находился в большой опасности³⁰. На примере ниневитян сирийский богослов хотел показать своим соотечественникам, что если даже язычники, раскаявшись в своих многочисленных грехах, заслужили милость божью, то жители Нисибина, христиане, последовав их благочестивому примеру, тем более могут рассчитывать на избавление от бедствий. В основном, за исключением небиблейских источников, проповедь построена на ветхозаветном материале: в тексте используется более пятидесяти цитат из Ветхого Завета и только около десяти цитат и аллюзий из Нового Завета³¹. Поэтому Г. Бургесс, один из первых исследователей мимры, делает вывод о «почти полном отсутствии христианских идей и ассоциаций, которые мог бы наблюдать читатель»³².

²⁸ Buck C. Paradise and Paradigm. P. 83.

²⁹ The Repentance of Nineveh, a Metrical Homily on the Mission of Jonah, by Ephraem Syrus. Also An Exhortation to Repentance, and Some Smaller Pieces / transl. by H. Burgess. London, 1853. P. xxvi.

³⁰ Ефрем трижды был свидетелем осады Нисибина персидским шахом Шапуром II и, в конце концов, в 363 г. н. э. этот пограничный город был передан Персии [Ottier B. Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres // Parole de l'Orient: revue se-

mestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes: recherches orientales: revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. 1973. Vol. 4, n. 1–2. P. 6].

³¹ Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II / ed. by E. Beck. Louvain, 1970. (CSCO 312; Syr. 135). S. 114–116.

³² The Repentance of Nineveh, a Metrical Homily. P. Iv.

Однако это утверждение представляется нам неверным, одним из доказательств чего и являются использованные в проповеди образы одежды.

В заключительной части мимры, после спасения ниневитян, говорится: «Оделся (*lbš*) Иона великой печалью, // а ниневитяне – великолепным (*pʹyʹ*) цветом» (1327–1328)³³. Далее Ефрем поясняет, что представляет собой их новое одеяние – ниневитяне, раскаявшись и надев вретища, получили «ризы славы»:

2131–2132: «На престолах своих они прославили (Бога), // те, которые сошли и в пепел сели. // В ризах славы (*nḥtʹ dšwbḥʹ*) они прославили (Бога), // те, которые в скорбь и слезы были закутаны». Причем здесь мы можем наблюдать хиастическую структуру, вероятно, использованную автором с целью подчеркнуть особую важность пассажа:

šbḥw «прославили (Бога)» *nḥtw* «спустились»

nḥtʹ «ризях» *šwbḥʹ* «славы» *šbḥw* «прославили (Бога)».

Таким образом, несмотря на то, что «ризы славы» – это атрибут праведников-христиан, а ниневитяне являются язычниками, которые, как подчеркивает Ефрем Сирин, бежали не от Бога, как Иона, а от «чистоты» (Об Ионе 21–22), вследствие своего раскаяния они оказываются достойными этого эсхатологического одеяния.

Но в мире содержится еще один важный образ, связанный с одеждой: в стихах 2135–2136 говорится о том, что ниневитяне сменили свои вретища на «белые одежды»: «Вместо своих вретищ (*sqʹhwn*) в белые одежды (*ḥwrʹ*) // оделись...». Эти «белые одежды» противопоставляются черным вретищам ниневитян:

450–451: «Плакал царь о городе, // который весь черный (*ʹwkm*) во вретищах».

825–826: «Поспешил царь и одел вретище. // И стали черными (*ʹwkmw*) полки его подобно ему».

Следовательно, Ефрем Сирин, как мы уже упоминали выше, соединил в своем произведении оба символа – «ризы славы» и «белые одежды». Но ведь оба этих символа связаны с таинством Крещения. Может ли это означать, что в мире имеется аллюзия на Крещение в контексте христологического образа Ионы? То, что это именно так, подтверждается следующим фактом. В стихах 826–827 говорится: «Ассирийцы, которые были великолепными, // стали эфиопами (*ḥndwyʹ*) внезапно». Сопоставив это со стихами 2135–2136, в которых, как мы видели выше, говорится, что ассирийцы в результате покаяния облачились в «белые одежды», можно

³³ Перевод выполнен по изданию Des Heiligen Ephraem des Syrsers Sermones II. (CSCO 311–312; Syr. 134–135).

сделать вывод о наличии в данном тексте аллюзии на Деян 8:27–39 – Крещение эфиопского евнуха. Это подкрепляется сходным эпизодом в гимнах Ефрема Сирина «О Вере» (83:4–5) (гимн III «О жемчужине»), где, описывая эпизод крещения Филиппом эфиопского евнуха, сирийский богослов также прибегает к антитезе 2wkm «черное» / 1hwr «белое» и образам, связанным с одеждой, что мы рассмотрим далее.

Сирийский богослов с помощью смены различных одежд в мимре описывает процесс спасения. Поэтому на протяжении всего произведения мы можем проследить изменения, которым подвергаются одеяния ниневитян: nht «одеяния» – sq 2wkm «черное вретиче» – nht $dšwbh$ «ризы славы» и 1hwr «белые одежды». И если два первых элемента представлены в библейском тексте, то два последних – «ризы славы» и «белые одежды» – принадлежат уже богословскому языку самого автора, являясь средством описания сотериологии. Ефрем Сирин в своих произведениях использует различные художественные приемы, в том числе парадоксию, антиномию. И в мимре «Об Ионе» широко представлены антиномии, связанные с цветом и символикой одежды: 2wkm «черное» / 1hwr «белое»; sq «вретиче» / nht $dšwbh$ «ризы славы», 2twr «ассирийцы» / $hndwy$ «эфиопы» и др. Они пронизывают все произведение, автор возвращается к ним в разных частях своей проповеди.

Переход от темного к светлому в мимре также подкрепляется образами природы. Сирийский богослов описывает, что во время сорокадневного периода, назначенного Ионой Ниневии, в городе происходили различные природные катаклизмы – бури, землетрясение, сильные грозы. День превратился в тьму. Тьму Ефрем сравнивает с черным цветом вретич: «Черные облака (1nn 2wkm) покрыли (небо), // из-за цвета вретич они исчезли» (962–963). И вследствие покаяния тьма рассеялась: «Темен ($kmyr$) там был воздух, // но стал ясным (2tpçht) с помощью покаяния» (965–966). Между тем, Ишодад Мервский цитирует пассаж из Диатессарона, в котором имеется следующее описание природы во время Крещения Иисуса в Иордане: «Сильный свет воссиял ($nwhr$ 2zlg) над Иорданом, и река опоясалась (2tkbn) белыми облаками (1nn 1hwr)...»³⁴. Глагол kbn часто используется как по отношению к вретичу, так и в переносном смысле. Буркитт отмечает, что у Ефрема в гимнах «О Богоявлении» имеется весьма сходный образ: «Крестился Святой, и тотчас вышел, и воссиял свет Его (2zlg $nwhrh$) в мире»³⁵.

³⁴ Burkitt M. A. S. Ephraim Quotations from the Gospel. Cambridge, 1901. P. 68.

³⁵ Ibid. P. 67.

Почему в мире «Об Ионе» имеются аллюзии на крещение? Вероятно, это может объясняться тем, что в произведениях Ефрема Сирина присутствует идея о «покаянии как о втором крещении»³⁶, а ведь покаяние ниневитян – основная тема как ветхозаветной книги пророка Ионы (*šwb*), так и гомилии Ефрема (*tybwtʿ*). Э. Бек обращает внимание на то, что Ефрем связывает покаяние и крещение как имеющие общую функцию – избавление от грехов, и описывает их с помощью одной и той же метафоры: омовение, окропление иссопом (аллюзия на Пс 51 (50):9) (например, О Девстве 37:6, 45:17, 21)³⁷.

2. Гимны «О Вере»

Восемьдесят семь гимнов «О Вере», как считают исследователи, были написаны Ефремом после 363 г. в Эдессе в правление императора Валента, поддерживающего ариан³⁸. Они включают семь гимнов «О Жемчужине», объединенных общим образом – жемчужиной. Для нас особенно важен 83-й гимн (О Жемчужине III) (83:1–5), в котором описывается крещение Филиппом эфиопского евнуха (Деян 8:26–39):

83:1

Не упрекаема ты за свою обнаженность (*šlyhwtky*),
жемчужина! Опьяненный любовью к тебе,
купец тоже, снимая (*mšlh*) твои одежды (*nḥtyky*),
Не обнажает тебя. Твое одеяние (*lbwšky*) – твой свет (*nwhrky*),
Твоя одежда (*nḥtky*) – твое сиянье (*zywky*), о обнаженная (*mšlḥtʿ*)!³⁹

83:2

Еве ты подобна, которая была одета (*lbyšʿ*)
в свою обнаженность (*šlyhwth*). Проклят тот, который обманул ее,
обнажил и оставил. Не может змей
снять (*mšlh*) (с тебя) твою славу (*šwbhʿky*). В соответствии с твоей тайной
одеты (*lbšn*) женщины в раю светом (*nwhrʿ*).

83:3

Столь прекрасны (*ʿprg*) жемчужины
Эфиопии, как написано⁴⁰. Эфиопии, (земле) черных (*ʿwkmʿ*),
кто дал тебя? Тот, кто дал

³⁶ Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania) / ed. by E. Beck. Louvain, 1959. (CSCO 187; Syr. 83). S. 149.

³⁷ Beck E. Le baptême chez Saint Ephrem // L'Orient Syrien. 1956. N 1. P. 128–129.

³⁸ Shepardson Ch. "Exchanging Reed for Reed": Mapping Contemporary Heretics onto Biblical Jews in Ephrem's Hymns on Faith // Hugoye. 2002. Vol. 5. N 1. P. 18.

³⁹ Перевод выполнен по изданию Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide / ed. by E. Beck. Louvain, 1965 (CSCO 154–155; Syr. 73–74).

⁴⁰ Аллюзия на Иов 28:19 (версия Пешитты) [Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide. S. 217].

свет (*nwhrʔ*) народам – эфиопов
и индийцев достигли его лучи.

83:4

Евнуха из Эфиопии на колеснице
Увидел Филипп. Встретил черного (*ʔwkmʔ*)
агнец света (*ʔmrʔ dnwhrʔ*) из строчек.
Пока читал, эфиоп (*kwšyʔ*) крестился,
и оделся светом (*lbš nwhrʔ*), и стал прекрасным (*ʔprg*), и пошел прочь.
83:5

Он обучал и учил. Из черных (*ʔwkmʔ*)
он сделал белых (*hwrʔ*). И черные (*ʔwkmʔ*) эфиопские
женщины жемчужинами
стали для Сына. Он принес своему Отцу
венец из эфиопок, который прекрасен (*mprg*).

Данный отрывок из гимна построен на серии парадоксов (жемчужина и одета, и обнажена; Ева одета в обнаженность), образах, связанных с одеждой, антитезах «одел» (*lbš*) / «снял» (*šlh*), «черное» (*ʔwkmʔ*) / «белое» (*hwrʔ*). К ряду «черное» относятся следующие слова: «эфиоп» (*kwšyʔ*), «индеец» (*hndwyʔ*). К ряду «белое» – «жемчужина» (*mrğnytʔ*), «свет» (*nwhrʔ*), «слава» (*šwbhʔ*), «сиянье» (*zywʔ*), «быть прекрасным» (*ʔprg*). Образа «белых одежд» в данном произведении нет, однако описание Крещения, как перехода от черного к белому, насыщенность символикой одежды и «белизны» в контексте истории грехопадения непосредственно с ним связаны.

Но самым главным для нас является подтверждение предположения об имеющейся в мимре «Об Ионе» аллюзии на Крещение. Ведь в 83:3–5 уже явно говорится об эпизоде из Деян 8:27–39, при этом используется та же образная система, что и в мимре. Следовательно, сравнивая жителей Ниневи, ассирийцев, с *hndwy*⁴¹, сирийский богослов, хочет, во-первых, показать, что они стали черными от цвета вретич, а во-вторых, ввести в текст вышеназванную аллюзию. Кроме

⁴¹ Следует отметить, что в Пешитте в Деян 8:27 слова «эфиоп», «эфиопский» переданы не как *hndwy*, а как *mn kwš* «из Куша», *kwšy* «кушитский». Это же слово использовано Ефремом в гимнах «О Вере» 83:4, 5. Но в 83:3 использованы оба слова – и *hndwy* «индийцы», и *kwšy*. И, как указывает Э. Бек, есть и другие примеры, в которых Ефрем употребляет слово *hndwy* именно для обозначения эфиопов,

например, в Нисибинских песнопениях 64:14, где он цитирует Иер 13:23, хотя в масоретском тексте мы читаем *kwšy* (при этом в Пешитте также употреблено *hndwy*). Следовательно, Ефрем использует эти слова как синонимы, обозначающие народ с темным цветом кожи. Поэтому мы можем считать «ассирийцев, ставшими *hndwy*» и получивших «белые одежды», аллюзией на Деян 8:27–39.

того, как мы сможем убедиться далее, Ефрем в своих произведениях говорит о «белых одеждах» *ḥwr*⁴² именно в контексте Крещения.

Заслуживает упоминания тот факт, что образ «эфиоп стал белым» имеется, например, у Григория Нисского в одной из его гомилий на Песнь Песней. В них богослов часто обращается к переходу от черного к белому, от тьмы к свету и, комментируя Пс 86:3–4, пишет: «Ибо там (в Сионе) согражданами становятся иноплеменики, и иерусалимлянами – вавилоняне, и девою – блудница, и светлыми – эфиопы (*καὶ λαμπροὶ οἱ Αἰθίοπες*)...» (*Homilia II*)⁴². Причем перед этим, приводя цитату из Песн 1:4, богослов обращается именно к образу Крещения: «То, что Невеста Христова говорит девицам, это же (говорит) Тимофею Павел, ставший затем из черного светлым (*λαμπρὸς ἐκ μέλανος*): что удостоился и сам стать прекрасным, ранее бывший хулителем...; что Христос пришел в мир, чтобы светлыми сделать темных (*λαμπροὺς ποιῆσαι τοὺς μέλανας*), не праведных к себе призвав, а грешников к покаянию, которых Он заставил с помощью омовения возрождения (*τῷ λουτρῷ τῆς παλινγενεσίας*) сверкать, как звезды, омыв водой их мрачный облик» (*Homilia II*)⁴³.

3. Гимны «О Рождестве», «О Богоявлении», согиты

3.1. Гимны «О Рождестве»

В гимнах «О Рождестве» используется глагол *ḥwr* в породе *Paʿel* «делать белым», «очищать», «убелять»: «Мелхиседек ждал Его, // заместитель ожидал, // чтобы увидеть господина священства, // иссоп которого убелил (*ḥwr*) создания» (О Рождестве I, 25)⁴⁴.

Перед нами аллюзия на Пс 51 (50):9. Этот стих, в котором объединены окропление иссопом, омовение и белизна, становится источником ключевых символов для описания обряда Крещения как для Ефрема, так и для других христианских писателей, например для Амброзия Медиоланского (*De Myst.* VII, 34).

3.2. Гимны «О Богоявлении»

Широко представлен образ «белых одежд» и «белизны» в гимнах «О Богоявлении», например «Старые овцы, которые внутри // торопятся поцеловать // новых ягнят (*ʿmrʾ ḥdtʾ*), которые были добавлены

⁴² S. Gregorii Nysseni. In Cantica carum // PG. 44. Col. 792.

⁴³ Ibid. Col. 792.

⁴⁴ Перевод гимнов «О Богоявлении»,

«О Рождестве» и согит выполнен по изданию Des Heiligen Ephraem des Syrs Hymnem de Nativitate (Epiphania). (CSCO 186–187; Syr. 82–83).

(к ним). // Белые (*ḥwrʔ*) одеты в белые одежды (*ḥwrʔ*). // Внутри и снаружи белы (*ḥwryn*) // тела ваши, как ваши одежды (*nḥtʔykwn*)» (О Богоявлении VI, 15). И далее: «Вас чистыми от всякого загрязнения // да сохранит сила ваших белых одежд (*ḥwrykwn*)» (О Богоявлении VI, 18).

В пассаже VI, 15 Ефрем уподобляет крестившихся «новым ягнятам», отражая идею обновления, заключенную в Крещении. В рассмотренной выше аллюзии на эпизод Деян 8:27–39, который, в свою очередь, содержит аллюзию на Ис 53:7–8, Ефрем использовал образ «агнец света» (О Вере 83:4).

Рассмотрим также следующий пассаж: «Наш Господь, который был крещен Иоанном, // послал двенадцать источников. // Они вышли и смыли своими волнами // нечистоту народов. // Стали белыми (*ḥwrw*) служители Его, подобно одеждам Его (*nḥtwhy*), // одежды (*nḥtʔ*) на горе (Фавор) и тела в водах (Крещения). // Вместо одежд (*nḥtʔ*) народы стали белыми (*ḥwrw*) // и стали для Него одеянием славы (*lbwš tšbwḥtʔ*)» (О Богоявлении IX, 12).

Мы можем отметить, что в этом отрывке имеется аллюзия на Преображение Господне на горе Фавор (Мф.17:1–9 и параллельные места) – один из источников обычая облачения в белые, незапятнанные или сверкающие одежды после крещения⁴⁵. Также обратим внимание на трансформацию «белых одежд» в «одеяние славы»: ведь «белые одежды» только символ истинной праведности, а не она сама⁴⁶.

3.3. Согиты

Образ «белизны» в связи с Крещением присутствует, например, в следующем пассаже: «<...> Я сойду и буду крестить в Иордане, // и я скую оружие для тех, кто крестится. // И они станут белыми (*nḥwryn*) через меня и не побежденными» (V, 24).

4. Гимны «О Девстве»

Важные сведения об обряде Крещения содержатся в гимнах «О Девстве». Так, в седьмом гимне, посвященном Крещению в месяце Нисан, в Пасху, говорится: «Тишри дает отдохновение уставшим // от пыли и нечистот лета. <...> Нисан дает отдохновение постящимся, // совершает помазание, крестит и обеляет (*mḥwr*). Он очищает нечистоту греха // с наших душ» (О Девстве 7:2)⁴⁷; «Ибо через елей

⁴⁵ Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов. С. 167.

⁴⁶ Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Nativitate. S. 220.

⁴⁷ Перевод выполнен по изданию Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate / ed. by E. Beck. Louvain, 1962. (CSCO 223–224; Syr. 94–95).

разделения // они становятся помазанными для искупления. // Тела, которые полны пятен (*kwtmtʔ*), // становятся белыми (*mthwryn*) без утомления⁴⁸. // И они спускаются в грехах как нечистоты, // а поднимаются чистыми, как новорожденные младенцы. // Крещение становится для них // другим чревом» (О Девстве 7:7). В сорок шестом гимне говорится: «И если (кто-нибудь) запятнает (*ktm*) себя отметинами, // крещение сделает белым (*mhwʔ*) и очистит» (О Девстве 46:25).

Мы видим, как символика «обеления», «очищения» «запятнанных грехами тел» вследствие Крещения пронизывает эти пассажи. Следует также обратить внимание на упоминание Миропомазания, предшествующего Крещению. Сам обряд мыслится как новое рождение, уподобляется «чреву».

5. Гимны «О Рае»

Образ «белых одежд» встречается в гимнах «О Рае», например: «Нет среди них (т. е. обитателей рая) обнаженного (*šlyh*), ибо они одеты славой (*lbšwh tšbwhtʔ*). И нет завернутого в листья и стоящего в стыде. Ибо они нашли через Господа нашего одежду (*ʔstlʔ*) прародителей, с тех пор как Церковь очищает уши их от горечи змея и тех, которые слышали и очернили (*ʔšhmtw*) новые и белые одежды (*hwʔ*) и потеряли одеяния свои (*lbwšyhwn*)» (О Рае 6:9)⁴⁹.

Э. Бек отмечает по поводу этого пассажа, что райское одеяние славы передается, по Ефрему, именно через Крещение, на которое указывают слова «новые» и «белые»⁵⁰.

6. Гимны «О Посте»

Образ «белых одежд», как одеяния на эсхатологическом свадебном пиру Христа Жениха и Церкви Невесты, присутствует в гимнах «О Посте»:

«Вот они предприняли продолжительные посты, // чтобы они стали проводниками для невесты царя, // дабы она была торжественно приведена в белых одеждах (*hwʔ*) на свадебный пир, // дабы она крестилась на нем и стала прекрасной» (О Посте V, 1)⁵¹.

⁴⁸ Э. Бек отмечает, что речь здесь идет о тяготах покаяния [Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate. S. 26].

⁴⁹ Перевод выполнен по изданию Editio Romana Syr. III. P. 578.

⁵⁰ Ephraems Hymnen ueber Das Paradies / uebersetzt von Beck E. Studia Ansel-

miana. Fasciculus XXVI. Roma, 1951. S. 52.

⁵¹ Des Heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen Hymnen de Ieiunio / ed. by E. Beck. Louvain, 1964. (CSCO 246–247; Syr. 106–107).

Уподобление «белых одежд» свадебным одежаниям мы отмеча-
ли, например, у Мефодия Патарского, Амброзия Медиоланского
(*De Sacr.* V, 14), Иоанна Диякона (*Epistola ad Senarium* 4).

Теперь перейдем к произведениям, авторство Ефрема для которых
является предметом дискуссии.

Псевдэпиграфы

1. Толкование на книгу пророка Даниила

В комментарии на Дан 12:10 «И будут избраны, и убелятся
(*nṯḥwryn*), и будут испытаны многие» говорится: «Сообщается, что
будут избраны Им ученики и что обучены будут многие через Кре-
щение, что, приняв (Крещение), убелятся (*mṯḥwrw mṯḥwryn*) в нем»⁵².

В этом пассаже мы вновь видим использование символа «белиз-
ны» по отношению к обряду Крещения.

2. Толкование на книгу пророка Исаяи

В толковании на Ис 1:18 «И если будут грехи ваши, как пурпур,
как снег убелятся (*nṯḥwrwn*)» говорится: «Пурпур – это цвет тела за-
пятнанного и окрашенного грехами. Снег же – это цвет света и чи-
стоты. Станут белыми (*nṯḥwrwn*) грехи ваши с помощью иссопа ми-
лости моей»⁵³. В этом пассаже использована аллюзия на Пс 51 (50):9,
которую мы уже видели в гимнах Ефрема Сирина О Рождестве (1:25).
Ис 1:18 также входит в число пассажей, цитируемых отцами Церкви
при описании белых одежд и Крещения, мы можем видеть это, на-
пример, у Амброзия Медиоланского (*De Myst.* VII, 34).

3. Толкование на книгу Второзаконие

В толковании на Вт 27:2–6 говорится: «И когда вы перейдете Иор-
дан, поставьте эти большие камни, которые ты поднимешь из Иордана.
Жертвенник из цельных камней, которых не касалось железо, покрыв
мелом, приказано сделать Израилю, когда он перейдет Иордан. Жерт-
венник – это Еммануил, принимающий крестившихся после Крещения.

⁵² Перевод выполнен по изданию Editio Romana Syr. II. P. 233. Текст «Толкова-
ния на книгу пророка Даниила» входит
в состав так называемых «Катен Севера»
(*Catena Severi*) – экзегетической компиля-
ции, составленной в 861 г. западносирий-
ским монахом Севером. Исследователи
допускают присутствие подлинного мате-
риала Ефрема в тексте комментария. Он

мог быть написан либо самим Ефремом,
либо кем-то, близко следовавшим его шко-
ле толкования [Кессель Г. М. Библиографи-
ческий указатель сочинений прп. Ефрема
Сирина, переведенных с сирийского язы-
ка в серии ТСО // Богословский вестник.
2010. № 11–12. С. 1046].

⁵³ Перевод выполнен по изданию Editio Romana Syr. II. P. 22.

Камни же – это символы поколений народов, которые встраиваются в жертвенник после Крещения... А мел символизирует белые одежды (*lbwš² ḥwr²*), которыми покрываются (выходящие) из воды»⁵⁴. В этом пассаже, аллегорически интерпретирующем Писание, мы находим упоминание о «белых одеждах», которые надевают после Крещения.

Являлась ли Библия единственным источником образа «белых одежд» для Ефрема Сирина? В рамках данного исследования мы не ставим задачи разрешить этот вопрос, однако приведем некоторые параллели из манихейских, мандейских и зороастрийских сочинений.

Манихейство, зороастризм

Полемизируя с иудеями, Бардайсаном, манихеями, арианами, зороастрийцами, сирийский богослов использовал некоторые идеи, методы и литературные жанры своих противников. Например, Ефрем написал антиманихейские сочинения «Против ересей (пять речей)» и «Против учения Мани», в которых приводит цитаты из манихейских сочинений. Дж. Ривс, исследователь антиманихейских сочинений Ефрема, пишет, что сирийский богослов «несомненно, использовал оригинальную арамейскую версию сочинений Мани»⁵⁵. Между тем, в манихейских текстах и свидетельствах различных авторов встречаются параллели для отдельных элементов образной системы Ефрема Сирина, в том числе и для «белых одежд». Например, сирийский автор VIII в. Феодор бар Конай в своем сочинении *Liber Scholiorum* пишет, что Мани, будучи проданным в рабство еретикам-«очищающимся» (*mnqd²*), научился их ереси. Далее Феодор бар Конай поясняет, что «очищающиеся» – это «те, чье одеяние белое (*dhl² ḥwr²*)»⁵⁶.

Много упоминаний о «белых одеждах» встречается в китайской манихейской литературе. Например, в одном из текстов объясняется, почему манихеи предпочитают носить белое одеяние, а не красное одеяние буддистов: «Через тринадцать сотен лет после nīrvāṇa Будды, kasyā [одеяние буддийского монаха] превратилось в белое, и больше не будет перекрашиваться»⁵⁷. *Compendium* изображает Мани как «носящего белые одежды» и «восседающего на белом троне»

⁵⁴ Перевод выполнен по изданию Editio Romana Syr. I. P. 283.

⁵⁵ Reeves J. C. Heralds of that Good Realm. Syro-Mesopotamian Gnosis and Jewish Traditions. Leiden, 1996. P. 12.

⁵⁶ В тексте *dhl² ḥwr²* «чья мощь белая», *dhl² ḥwr²* «чье одеяние белое» – общепри-

нятая эмендация. *Theodore bar Konai. Liber Scholiorum* / ed. A. Scher. Paris, 1910–1912. (CSCO 55, 69; Syr. 19, 26). P. 311.

⁵⁷ Caudill P. Mani, Buddha of light: Buddhist elements in Manichaeism. Indiana University, 2013. P. 35.

и предписывает четырем категориям избранных носить белые одеяния и головные уборы⁵⁸.

Во многих коптских манихейских псалмах встречаются образы, подобные используемым у Ефрема Сирина, например молящийся стремится попасть в «свадебные чертоги света», стать «чистым, непятнанным и святым», быть омытым «водами милости» (например, Пс CCLXIII)⁵⁹. Одевание как метафора для эманаций божества, для материальной оболочки, как образ посмертных одежд праведников играют большую роль в религии Мани⁶⁰. В псалмах Гераклида упоминаются и «белые одежды», например: «Прими меня на свои крылья, орел, лети со мной в небеса. Надень на меня мое белое одеяние (λευκόν): возьми меня как дар для твоего Отца» (21–22)⁶¹.

Широко представлены образы «белых одежд» и «белизны» в мандейских сочинениях. Например, в тексте, повествующем о первом крещении, которое проводит священник, только что приступивший к своим обязанностям, говорится: «Проклята будь, Ruḥa⁶², и предана анафеме! Та, что жила в ужасной тьме, сидела вместе с всепожирающим огнем и пила красную воду. Она одела разноцветные одежды, ибо не смогла пересечь великое Море Конца⁶³. Да будет благословен человек, который отбросит ее разноцветное одеяние и оденет одеяние из белого шелка, в которое одели нас...⁶⁴ Мы пьем здесь живую воду и освобождаемся от ужасной тьмы» (*Diwan Malkuta ʿlaita* 167)⁶⁵. Помимо специфических гностических метафор, мы узнаем в этом пассаже и привычные образы Крещения: переход от света к тьме, «белые одежды», живую воду. Крещальные воды Иордана в мандейских текстах часто описываются как белые, например *Ginza Rba* 153:4⁶⁶.

⁵⁸ Gulácsi Z. Mediaeval Manichaean Book Art: A Codicological Study of Iranian and Turkic Illuminated Book Fragments. Leiden, 2005. P. 25. Приверженцы манихейства разделялись на избранных (праведников) и слушателей. Избранные, в свою очередь, подразделялись на четыре категории: магистр, епископ, пресвитер, избранные [Виденгерен Г. Мани и манихейство / пер. с нем. С. В. Иванова. СПб., 2001].

⁵⁹ Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Vol. 2 : A Manichaean Psalm-Book. Part 2 / ed. by M. Allberry. Stuttgart, 1938. P. 79.

⁶⁰ Смагина Е. Б. Манихейство по ранним источникам. М., 2011. С. 358–361.

⁶¹ Manichaean Manuscripts. P. 188.

⁶² Ruḥa в мандеизме – жизненный дух, сродоточие желания и похоти, враг nišimta

(души) [Drower E. S. The Secret Adam. A Study of Nasoraean gnosis. London, 1960. P. 47].

⁶³ Море Конца (Yama d-Suf) – Море Тростника, Красное море, гностическая метафора для перехода из мира материи в мир духа [Drower E. S. The Secret Adam. P. 48].

⁶⁴ Такое противопоставление – белые одеяния для принадлежащих к Царству Света, и разноцветные одеяния для противоположных сил – отмечается во многих текстах. Дж. Ривс приводит в пример арамейский псевдэпиграф, найденный в Кумране (4Q543–548), в котором говорится, что нечестивый правитель Царства Тьмы одет в разноцветное одеяние ([wm] l[b]wšh šbʿnyn) [Reeves J. C. Heralds of that Good Realm. P. 73].

⁶⁵ Drower E. S. The Secret Adam. P. 48.

⁶⁶ Ibid. P. 59.

В различных обрядах, связанных с омовением, используется ритуальная белая одежда, *rasta*⁶⁷.

Символика, связанная с одеждой, получила распространение и в зороастризме. Например, в *Bundahišn* говорится, что после нападения злого духа Ормазд одел белое одеяние (*raumōzan*) с печатью священства⁶⁸. Замечательный пример роли белого цвета в зороастризме имеется в сирийском апокрифическом повествовании «История Девы Марии», созданном не позднее VII в., в эпизоде об ордалии свивальника Иисуса. Как пишет Е. Н. Мещерская, когда три персидских царя-волхва, навещавших Иисуса, «собрались в обратный путь, Мария взяла один из свивальников Иисуса и дала им в качестве ответного дара. По возвращении в Персию цари рассказали жрецам о своем путешествии и показали им свивальник. Жрецы бросают свивальник в огонь священного алтаря, но когда огонь догорел, свивальник оказался белым как снег и крепче прежнего. И именно его белизна убедила зороастрийских жрецов в том, что они стали обладателями сакрального предмета. Только после ордалии свивальника персы окончательно убедились в том, что власть Царя царей и Бога богов, родившегося в Палестине, сильнее власти их собственных владык и богов. Персы стали хранить эту реликвию с верой и почестью»⁶⁹.

Основываясь на рассмотренном выше материале, мы можем сделать следующие выводы:

1. Ефрем Сирин в своих произведениях использует образ «белые одежды» и связывает его с Крещением. Скорее всего, это отражает практику надевания крестившимися белых одежд, засвидетельствованную в греческой и латинской патристической литературе IV в. Однако то, что это не просто образ, а реальная практика, явствует только из псевдэпиграфа Толкование на кн. Второзаконие (27:2–6).

2. Образ «белые одежды» в мимре «Об Ионе» (2135–2136) вместе с аллюзией на Деян 8:27–39 (826–827), вероятно, служит указанием на обряд Крещения. Это встраивается в концепцию Ефрема о покаянии как о втором Крещении, ведь именно покаяние является основной темой книги пророка Ионы.

3. Основными библейскими аллюзиями для образа «белых одежд» и «белизны» в произведениях Ефрема Сирина являются Пс 51 (50):9,

⁶⁷ Drower E. S. The Secret Adam. P. 72–73, 94.

⁶⁸ Encyclopædia Iranica: <http://www.iranicaonline.org/articles/brahm-manner-fashion-costume-etc>.

⁶⁹ Mestcherskaya E. N. "Adoration des

images" dans l'apocryphe syrien "Histoire de la Vierge Marie" // Sur les pas des Arméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux. Cahiers d'études syriaques / eds. F. Briquel Chatonnet & M. Debie. Paris, 2010. P. 96–97; 99–100.

Ис 1:18 (в псевдэпиграфе Толкование на кн. Пророка Исайи), Преображение. Аллюзии на Песнь Песней, по-видимому, отсутствуют. В то же время на образ «белых одежд» у Ефрема могли повлиять и не библейские источники: манихейские, мандейские, зороастрийские.

4. В текстах, авторство Ефрема для которых остается предметом дискуссии (Толкование на кн. Пророка Даниила, на кн. Пророка Исайи, на кн. Второзаконие), тоже отмечена связь «белых одежд» и «белизны» с обрядом Крещения. В этих произведениях имеются аллюзии на Пс 51 (50):9, Ис 1:18 (в псевдэпиграфе Толкование на кн. Пророка Исайи), на Дан 12:10.

С. А. Французов
(Санкт-Петербург)

Хорошо забытое старое...
(Как сирийские курды укрывались
от преследований в христианском монастыре)

Современный этап в развитии классической арабистики характеризуется повышенным вниманием к кодикологии памятников арабографичной рукописной традиции, которая предусматривает скрупулезное *формальное* исследование всех сохранившихся списков независимо от их содержания с детальной фиксацией не только колофонов, но и любых обнаруженных в них приписок. Нередко эти приписки оказываются ценнейшими историческими источниками, причем приводимые в них сведения выходят далеко за рамки истории самой рукописи или тех лиц и учреждений, в собственности которых она находилась. Именно под таким углом зрения автором этих строк были подготовлены краткий обзор более чем полусотни приписок, встречающихся в трех томах старейшего полного списка Библии на арабском языке, датированного началом XVI в. и хранящегося под шифром D 226 в Институте восточных рукописей РАН¹, и комментированное издание колофона к арабо-православной Псалтыри В. А. R. Ms. Orientale 235 из собрания Библиотеки Румынской академии в Бухаресте².

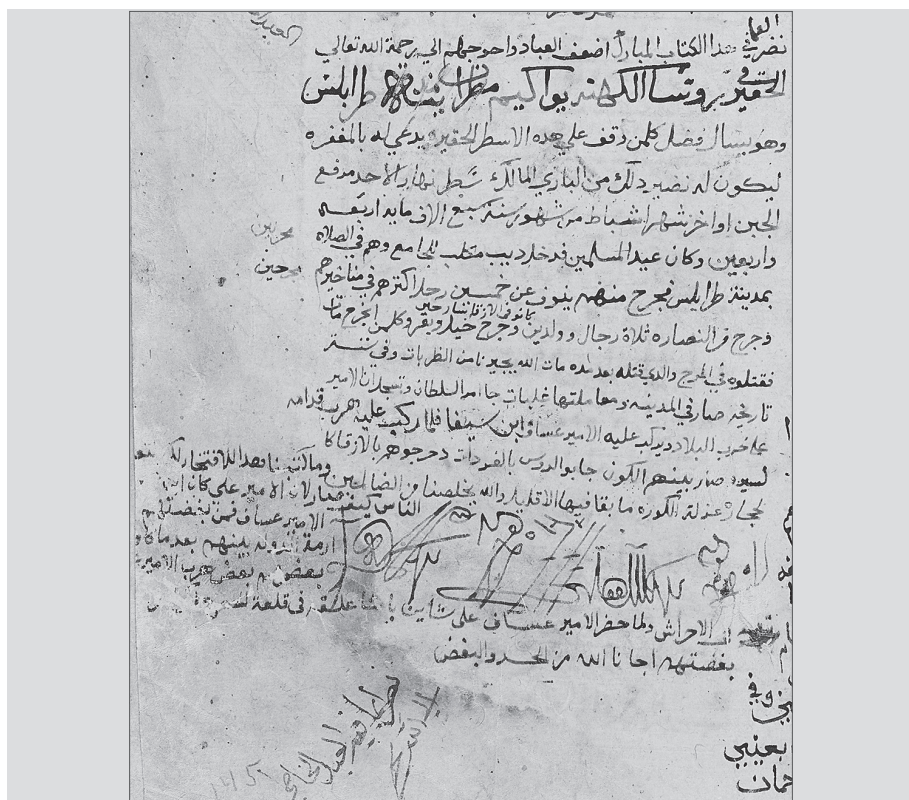
Одна из наиболее интересных приписок к рукописной арабской Библии D 226, имеющих отношение к военно-политической истории, касается участия курдского эмира 'Ассāфа из рода Сайфā³ в борьбе

¹ Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226) из собрания Института восточных рукописей РАН как исторический источник // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия III: Филология. № 3 (17). 2009. С. 38–57.

² Французов С. А. Упоминание Сирийского похода Бонапарта в колофоне рукописи арабской православной Псалтыри из Библиотеки Румынской академии // Varietas delectans : Сборник статей к 70-ле-

тию Николая Леонидовича Сухачева. СПб., 2012. С. 547–558.

³ Этот род вел свое происхождение от Джамал ад-Дйна по прозвищу Сайфā, сына военачальника, принадлежавшего к черкесским мамлюкам (Таннус б. Иусуф аш-Шидйāк. Китаб Ахбār ал-а'йāн фй Джабал Лубнāн / вақафа 'алай-хи ва-назара таб'а-ху ал-му'аллим Бутрус ал-Бустāнй. Бейрут, 1859. С. 164).



Ил. 1

D 226, t. II, fol. 145r,

приписка исторического содержания

за власть в 1636–1637 гг. в районе Триполи, закончившейся для него бесславной казнью через повешение на воротах знаменитой крепости Krak des Chevaliers (Қал‘ат ал-Хуṣн в мусульманской традиции)⁴. Следует отметить, что основной ход этих событий известен, в частности, по завершённому к 1847 г. маронитским шейхом Та́ннұсом (Антоном)

⁴ D 226, t. II, fol. 145r. См. издание текста этой приписки и добавления к ней на полях, концы строк в котором оказались частично стерты, с переводом и комментарием в: Франузов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226)... С. 48–51. Фотография приписки с добавлением впервые публикуется здесь (см. ил. 1). В начале перевода необходимо внести исправление: слово *العما* несомненно представляет собой еще один уничижительный эпитет, которым наделил себя автор

приписки – православный митрополит Триполи Иоаким, и восходит к литературному *ал-‘аммā* ‘полный слепец» (форма интенсификации от *амā* ‘слепой»). Таким образом, приписка начинается следующим образом: «Посмотрел полный слепец в этой благословенной книге...» (ср. Франузов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226)... С. 49).

تاريخ لما كان في سنة سبعة الاف ماية ثمانية
 وتسعين لابيونا ادم عليه السلام وكان في شهر
 الاثنين سادس شهر كانون الثاني وهو عيد الغطاس
 الاله نزل الشيخ سما عيل ابن الشيخ حين ابن
 سرجان حماده ومعه قدر ثلاثية نفى الى انغده
 وكان نصف الليل فقتل الامير عمر ابن الامير محمد الحارثيه
 وقتل اربعة رجال ايضاً اثنين نصارا واثنين مسلمين
 ونهب بيت الحارثيه خلاه على الارض واراد يقتل
 كل الاراد ولكن ما كانوا حاضرين لانهم كانوا في
 دير البامند تلك الليلة مجتمعين فخلصهم ربنا في بركة
 الدير العام فعادوا الاكراد هربوا والكورة غزلت
 ماضل فيها احد خلاف دير البامند لا غير الله تحسني
 الى خير وجاني تلك السنة تلج كبيره في نهار الجمعة
 سابع شهر شباط فتم الثلج اتره في الكورة مقدار خمسة
 عشر يوم وما كتبنا هذا للافتخار لكن لتعلم الناس ان كل
 هذا جري من البغضه والحسد لان الحادييه والاكراد قدر ماية
 سنة حكام في هذه البلاد وكان بينهم المحبة والالفه والوداد
 فلما وقعت بينهم البغضه وطمعوا الحادييه في الاكراد لان كان مات
 باشا تلك السنة في البلاد فالله تجدينا من الشر والعناد
 بحق الاله العباد وتجعل الآخره الى خير وتحسن احوال
 الدير وكان يومئذ الرئيس في الدير الاب القاض المكرم
 الحوي فرج الله يديم حياته زمان طويل وحياة الكهنه وباقي
 الرهبان امين بحق رب العالمين وكاتب الحرف سليمان
 بسم خوي خادم الدير العام اعلاه وكانت كتابت هذه الاخره
 نهار الثلثا خامس وعشرون شباط في تلك السنة اعلاه
 والصبح لله دائماً امين

аш-Шидйāком (ум. в 1859) компилятивному своду по истории Ливана *Ахбār ал-а'йāн фй Джабал Лубнāн* «Сведения о знаменитых людях в Ливанских горах»⁵, однако в приписке к Библии они оказались расцвечены рядом существенных деталей.

Хотя конфессиональная принадлежность в средние века и на Востоке, и на Западе играла куда большую роль как во внутривосточной жизни, так и в межгосударственных отношениях, чем этническое происхождение, последнее не стоит сбрасывать со счетов. Это особенно заметно в случае с курдами, одним из древнейших народов Передней Азии, на протяжении столетий активнейшим образом участвовавших в борьбе за власть в различных регионах мусульманского мира, но волею исторических судеб оказавшихся обделенными собственной государственностью в начале нового времени. Одним из таких регионов была Сирия, где курдские племена и стоящие во главе них знатные рода вплоть до наших дней остаются влиятельными игроками на военно-политической арене.

Обе приписки к Арабской рукописной Библии D 226, упоминающие курдов, были сделаны в монастыре Баламанд⁶, где она хранилась с января 7126/1618 г.⁷, и относятся к XVII в.: та, что издана, – к началу второй трети этого столетия, а приведенная ниже – к его концу.

Приписка D 226, t. II, fol. 158v (ил. 2)

Текст

تاريخ لما كان في سنة سبعة الاف مايه تمانيه / وتسعين لابونا ادم عليه السلام
وكان في سحر / الاثنين سادس شهر كانون الثاني وهو عيد الغطاس / الالهى نزل
الشيخ سماعيل ابن الشيخ حسين ابن / سرحان حماده ومعاه قدر ثلاثمئة نفس الي انفه
/ وكان نصف الليل فقتل الامير عمر ابن الامير محمد الحارثيه / وقتل اربعة رجال
ايضا اثنين نصارا واثنين مسلمين / ونهب بيت الحارثيه خلاه علي الارض واراد
يقتل / كل الاكراد فلكن ما كانوا حاضرين لانهم كانوا في / دير البالمند تلك الليلة
مجمعين فخلصهم ربنا في بركة / الدير العامر فعادوا الاكراد هربوا والكوره عزلت
/ ما ضل فيها احداً خلاف دير البالمند لا غير الله يحسن الاخره / الى خير

⁵ Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226)... С. 50. См.: Ганнус б. Йусуф аш-Шидйāк. Китāб Ахбār ал-а'йāн фй Джабал Лубнāн. С. 357–358.

⁶ Об этом православном монастыре, основанном в 1603 г. на месте разрушенного цистерцианского аббатства середины

XII – конца XIII вв., см., например: Французов С. А. Баламанд // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 281–283.

⁷ Французов С. А. Приписки к арабской рукописной Библии (D 226)... С. 41, примеч. 35; 54: табл., стк. 15 (во 2-м столбце «1617» нужно исправить на «1618»).

وجا في تلك السنه تلجه كبيره في نهار الجمعة / سابع شهر اشباط فتم الثلج اتره
في الكوره مقدار خمسة / عشر يوم وما كتبنا هذا للافتخار لكن لتعلم الناس ان كل /
هذا جري من البغضه والحسد لان الحماديه والاكرد كان لهم قدر مائة / سنه حكام
في هذه البلاد وكان بينهم المحبه والالفه والوداد / فلما وقعة بينهم البغضه وطمعوا
الحماديه في الاكرد لان كان مات / باشا تلك السنه في البلاد فالله يجيرنا من الشر
والعناد / بحق الاله العباد ويجعل الاخره الي خير ويحسن احوال / الدير
وكان يومئذ الرئيس في الدير الاب الفاضل المكرم / الخوري فرح الله يديم حياته
زمان طويل وحياة الكهنه وباقي / الرهبان امين بحق رب العالمين وكاتب الاحرف
سليمان / بسم خوري خادم الدير العامر اعلاه وكانت كتابت هذه الاحرف / نهار
// الثلثا خامس وعشرون اشباط في تلك السنه اعلاه / والسبح لله دائما امين

Перевод

«История того, что было в году семь тысяч сто девяносто восьмом от отца нашего Адама, мир ему. И было (это) к вечеру понедельника шестого (дня) месяца января, а это – праздник Крещения Господня. Спустился шейх (И)сма'йл, сын шейха Хусайна, сына Сирхана, (из рода) Хамāда, а с ним (отряд) числом триста душ к Анафе (Энфе)⁸. И была середина ночи. И убил он эмира 'Умара, сына эмира Мухаммада (из рода) ал-Харитийа и убил также четырех мужей, двух христиан и двух мусульман и разграбил дом ал-Харитийи, опустошил его до основания и хотел убить всех курдов. Однако их (там) не оказалось, ибо они были в монастыре Баламанд в ту ночь, собравшись вместе. И сохранил их наш Господь благословением монастыря процветающего. И курды снова пустились в бегство, а ал-Кūra⁹ опустела, не осталось в ней никого, кроме как в монастыре Баламанд, никого более. Да устроит Бог жизнь будущую к добру.

И выпал в тот год обильный снег в пятницу, седьмого (числа) месяца февраля. И остались следы снега в ал-Куре на пятнадцать дней. Мы написали это не ради гордыни, но дабы знали люди, что все это

⁸ Селение Анафа на берегу Средиземного моря в 15 км к юго-западу от Триполи, в современной транслитерации – Энфа / Enfé (см., например: *Dussaud R. Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*. Paris, 1927 (Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban, Service des Antiquités et des Beaux-Arts, Bibliothèque archéologique et historique, t. IV). P. 39, 77, 117, n. 2, carte V: A-3; Сирия. Общегеографическая карта. 1:1 000 000. М., 1987. Ж-2).

⁹ Равнина ал-Кūra, название которой представляет собой заимствованное из

греческого в арабский слово для обозначения округа, расположена к югу и востоку от Триполи и населена по преимуществу христианами, маронитами и православными; в настоящее время составляет единицу административного деления *қаdā'* (см., например: *Laverne M. Ṭarābulus (Atrābulus) al-Shām // The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. T. 10. Leiden, 2000. P. 216; *Подионов М. А. Марониты. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья*. М., 1982. С. 59).

произошло из-за ненависти и зависти, ибо из (рода) ал-Ḥamādīya и курдов были в течение ста лет правители в этой стране, и были между ними любовь, согласие и привязанность. А когда проявилась между ними ненависть, взрешновали ал-Ḥamādīya к курдам, ибо умер в тот год паша в этой стране. Бог же воздаст нам за зло и упрямство по праву Бога рабов (Божьих) и устроит будущую жизнь к добру и улучшит нравы монастыря.

И был в ту пору настоятелем в монастыре благочестивый благородный отец священник Фарḥallāḥ, да продлит Он жизнь его на долгое время и жизнь иереев и остальных монахов, аминь, по праву Господа миров. А написавший эти знаки – Соломон, приходской священник по имени, служитель процветающего монастыря, (названного) выше. И были написаны эти знаки днем, во вторник, двадцать пятого февраля в тот год, (что указан) выше. Слава Богу присно. Аминь».

Язык приписки – типичный для арабо-христианских письменных памятников пост-классический арабский, называемый также среднеарабским. В орфографии отразились фонетические особенности, характерные для арабских диалектов, такие как исчезновение интердентальных и смешение эмфатических *ḍ* и *z* в одну фонему¹⁰. Кроме того, в замене *tā' marbūṭa* на *tā' mamdūda* в слове كتابت проявилось влияние османского правописания. Мусульманский по происхождению эпитет Бога Рабб ал-'Аламйн «Господин миров» к этому времени прочно вошел в арабо-христианскую традицию¹¹.

Что до содержания данного текста, то следует подчеркнуть, что несмотря на интервал более чем в полвека, разделяющий обе касающиеся курдов приписки к D 226, представленные в них события связаны друг с другом.

Османский наместник Шāḥīn-паша после того, как в 1637 г. повесил курдского эмира 'Ассāфа, решил покончить с влиянием рода Сайфā, к которому тот принадлежал, во вверенной ему провинции и для осуществления этой цели привлек другого курдского эмира по имени Исма'йл Мūsā из селения Rās Naḥāsh¹², а также шейха 'Али из рода Ḥamāda. С поставленной задачи они справились: к 1640 г. «рассеялся

¹⁰ См. *حاضرین* и *ضل* вместо *حاضرین* и *ظل*.

¹¹ См. об этом: Полосин Вал. В., Сериков Н. И., Франузов С. А. Арабская Псалтырь. Приложение к факсимильному изданию Рукописи А 187 «Арабская петербургская лицевая Псалтырь» из собрания Института востоковедения РАН

(Санкт-Петербургский филиал) / под общ. ред. Н. И. Серикова. СПб., 2005. С. 108; примеч. 337.

¹² Расположено в 8 км к югу от Анафы (см. о ней выше примеч. 8) недалеко от побережья (*Dussaud R. Topographie historique de la Syrie antique et médiévale. Carte V: A-3*).

род Сайфā из эялета Триполи»¹³. Очевидно, что в Рāс Нахāш находились курды из разных родов: так, в вышеупомянутом сочинении Таннūса аш-Шидйāқа посвященный им раздел озаглавлен *Фй нисбат ал-умарā' суккан Рāс Нахāш ал-акрād* «О происхождении курдских эмиров – насельников Рāс Нахāш». Этот ученый маронит полагал, что их предков расселил в этом районе султан Селим I для защиты его от «франков»¹⁴. К сожалению, упоминаний фигурирующих в приписке эмиров 'Умара и Мухаммада, а также рода ал-Хāритййа (ал-Хāри-сййа) ни у аш-Шидйāқа, ни в других источниках обнаружить не удалось.

Что касается рода Хамāда, или ал-Хамādййа, то он вел свое происхождение от Хамāды ал-'Аджамй, выходца из Бухары, бежавшего в середине XV в. в Ливанские горы вместе со всем семейством после неудачного восстания против местного правителя¹⁵. В XVII в. его потомки оказались во главе ливанских шиитов-двенадцатиричников, именуемых *матāвила*, *мутāвила* (в диалекте – *mtawleh*)¹⁶. События 7198/1690 г., о которых идет речь в изданной выше приписке, по другим источникам не засвидетельствованы, однако в труде Таннūса аш-Шидйāқа указано, что в 1691 г., шейх Исма'йл, сын Хусайна Сирхāла (правильнее – Хусайна б. Сирхāна¹⁷), получил во владение ал-Кўру, а его отец – область Джубайла (Джубейля) и ал-Батрўна от Мехмет-паши, смещенного в 1684 г. с поста наместника Триполи, но, очевидно, оставшегося в подчинении у нового правителя этого эялета 'Алй-паши¹⁸.

Из вышесказанного видно, что нормальные отношения курдов и ал-Хамādййа продолжались не сто лет, как утверждал автор приписки, а лишь полвека. Бесчинства рода Хамāда переполнили чашу терпения османской администрации: по приказу 'Алй-паши Хусайн Сирхāl и несколько его сородичей были схвачены и убиты, а в 1693 г.

¹³ Таннūс б. Йўсуф аш-Шидйāқ. Китāб Ахбār ал-а'йāн фй Джабал Лубнāн. С. 358.

¹⁴ Там же. С. 164.

¹⁵ Там же. С. 165–166.

¹⁶ См. об этом: Ende W. Mutawāl // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. T. 7. Leiden, 1993. P. 780.

¹⁷ Между сочинением аш-Шидйāқа и публикуемой припиской есть расхождение в написании этого имени. Есть точка зрения, что Сирхāl – это вариант имени Сирхāн. Впрочем, высказывалось мнение и о сирийском происхождении антропонима Сирхāl (см.: Tamer J. Dictionnaire étymologique. Les sources étonnantes des

noms du monde arabe. Paris, [2004]. P. 354: "Serhal. Ce patronyme pourrait être d'étymologie arabe, et constituer une variante de Serhan, qui signifie 'loup'. Il peut être d'étymologie syriaque, *chrhl* 'joie de Dieu'. On note une prédominance de Serhal chrétiens et l'inverse pour Serhan où les musulmans sont très largement majoritaires"). С учетом того, что приписка вызывает больше доверия, чем компиляция середины XIX в., возникает вопрос, не заменил ли неосознанно Таннūс аш-Шидйāқ имя Сирхāн на более привычное ему как христианину имя Сирхāl?

¹⁸ Таннūс б. Йўсуф аш-Шидйāқ. Китāб Ахбār ал-а'йāн фй Джабал Лубнāн. С. 169, 170.

курдскому эмиру Хусайну б. Са'бу из Рās Нахāш была передана в управление область Джубайла¹⁹.

Не совсем ясно, о кончине какого паши говорится в приписке. 'Алй-паша благополучно отбыл в Стамбул в 1693 г., передав наместничество над Триполи Арслāн-паше²⁰. Возможно, имелся в виду Мехмет-паша, после 1691 г. в сочинении Тāннўса аш-Шидйāқа больше не упоминаемый.

Впервые опубликованная здесь приписка представляет значительный интерес для истории православных арабов Сирии, поскольку в ней сообщается о дружественных (возможно, даже союзнических) отношениях между местными курдами, которые без сомнения относились к суннитам²¹, и монастырем Баламанд. Из сводок информационных агентств явствует, что в наши дни едва ли не единственными подлинными защитниками христиан среди мусульман выступают именно курды. И вот теперь удалось обнаружить достоверное свидетельство того, что своими корнями основанные на взаимовыручке курдско-христианские отношения уходят, по меньшей мере, в позднее средневековье.

¹⁹ Тāннўс б. Йўсуф аш-Шидйāқ. Китāб Ахбār ал-айāн фй Джабал Лубнāн. С. 170–171.

²⁰ Там же. С. 171.

²¹ Как известно, курды-езиды представлены только в Северном Ираке.

Ю. В. Фурман
(Москва)

Божественный замысел в «Истории временного мира» Йōханнāна бар Пенкāйē, его помощники и противники

Йōханнāн бар Пенкāйē – сирийский монах, автор, принадлежавший к восточносирийской традиции. Он жил на рубеже VII и VIII вв. в северной Месопотамии и окончил свой жизненный путь в монастыре мār Йōханнāна в Камуле. Список написанных им произведений можно найти в известном «Каталоге» ‘Абдйшō’ бар Брйкā¹. До нас дошли лишь немногие из них. Одно из наиболее важных сохранившихся сочинений – «Суть вещей, или История временного мира» (*rēš mellē, taššīta d-ṣālmā d-zabnā*). На настоящий момент ни одна из работ Бар Пенкāйē не была полностью издана, переведена и изучена².

Основное произведение Бар Пенкāйē написано в жанре всемирной истории и представляет собой описание истории человечества от сотворения мира до дней жизни автора (последнее событие, о котором пишет Йōханнāн в «Истории», датировано 687 г.) и состоит из пятнадцати книг (мёмрē). Сочинение фактически и логически поделено на две части: первая часть (9 книг) повествует об истории человечества от сотворения мира и до рождения Иисуса Христа; вторая часть (6 книг) – от рождения Иисуса Христа до 687 г. В начале XX в. Альфонс Мингана издал вторую часть «Истории» и перевел

¹ Assemanus J. S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana: in qua manuscriptos codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Æthiopicos, Græcos, Ægyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, jussu et munificentia Clementis XI ... ex Oriente conquistatos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos. Romae, 1719–1728. Т. III.1. Р. 189–190.

² Более подробную информацию о Бар Пенкāйē и его сочинениях можно найти в следующих работах: Baumstark A. Eine syrische Weltgeschichte des siebten Jahrh.s //

Römische Quartalschrift für christliche Alterthumskunde und für Kirchengeschichte. 1901. S. 273–280; Jansma T. Projet d'édition du K^ᵉtābā D^ᵉrēš Mellē de Jean Bar Penkaye // Orient syrien. 1963. N 8. P. 87–106; Фурман Ю. В. Йōханнāн бар Пенкāйē и его «История»: курьезы интерпретации имени автора и названия произведения // Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение, африканистика». 2012. № 20 (100). С. 93–109.

заключительную книгу на французский язык³. Тэке Янсма планировал сделать критическое издание сочинения, но, к сожалению, оно так и не было подготовлено⁴. Помимо некритического издания А. Минганы к настоящему моменту наука располагает некоторым количеством общих обзорных работ, посвященных творчеству Бар Пенкăйе в целом и отдельным вопросам, касающимся «Истории временного мира».

Следует отметить, что в жанровом отношении это произведение является уникальным для восточносирийской традиции, в которой практически нет ни так называемых хроник, ни тем более всемирных историй. Традиционно исследователи, которые обращали внимание на это сочинение, относили его к жанру хроник и называли историографическим. Однако в строгом смысле историографической можно назвать только пятнадцатую и конец четырнадцатой книги, где речь идет о времени правления халифа Му'авии, об арабских междоусобных войнах, восстании под предводительством ал-Мухтара, о голоде и чуме, сопровождавших эти события. По отрывочным свидетельствам сирийской традиции и сведениям, почерпнутым из самого произведения, можно заключить, что настоятель монастыря, где находился Бар Пенкăйе, поручил ему в беспокойные времена написать сочинение, которое объясняло бы смысл печальных событий, случившихся с жителями Северной Месопотамии в конце VII в. В целом же, история как последовательность дат и событий не является предметом интереса Бар Пенкăйе. Йôханнын писал историю временного мира, или, в терминологии Феодора Мопсуестийского, историю первого века⁵, в некотором роде историю обучения и подготовки человека для века грядущего, историю отношений между Богом и человеком. Как неоднократно писал об этом сам автор, его замысел – показать в развитии отношения Бога и человечества, продемонстрировать «милость и превосходную заботу, которую являл людям Бог, чтобы приблизить их к истине»⁶.

³ *Mingana A. Sources Syriacques*, II. Bar-Penkayê. Leipzig, 1908. P. *1–*171.

⁴ *Jansma T. Projet d'édition*. Автором настоящей статьи подготовлено издание первой и девятой книг «Истории»: *Furman Yu. The origins of the temporal world: The first me'mrâ of the Ktâbâ d-rêš mellê of John bar Penkayê // Scrinium*. 2014. N 10. P. 3–46; *Eadem. Zeus, Artemis, Apollo: John bar Penkayê on Ancient Myths and Cults // Ibid*. N 10. P. 47–96.

⁵ *Norris R. A. Manhood and Christ. A Study*

in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oxford, 1963. P. 160–172.

⁶ BL.Or.9385. P. Δ/f.19r:22–P. Δ/f.19v:1 (рукопись «Истории временного мира», XIX в., из коллекции восточных рукописей Британской библиотеки (British Library Oriental Manuscripts), описание данной рукописи находится в неопубликованном каталоге «A Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since 1899». Далее BL.Or. 9385)

Далее мы узнаем, что ангелы принимают деятельное участие не только в управлении миром безмолвных вещей, но и в жизни людей:

سوم، تہمتی، ہجرتیں شیعہ۔ ملاحظہ کہ دیکھتے ہیں یہ جہت دیانت۔ سوم
چوتھ جہت افسوس ہے میں نے اپنے دل سے محسوس کیا: وہ ایک عورت، صاحب
وہمید: سید و مسعود: اولیم کہ جو ہمیں: پاک جو ہمیں کلمہ و صلوٰۃ

Они радуются нашим благим [делам] и раскаянию. Ведь ангелы небесные радуются [даже] одному раскаявающемуся грешнику¹⁰. Каждый из них по доброй воле и по Божественному желанию сопровождает каждого из нас, обучает и наставляет, исправляет и оберегает, радуется и терпит, при том что мы этого не заслуживаем, будучи нечестивцами и бунтарями¹¹.

Как мы видим, Бар Пенкайё отводит ангелам весьма заметную роль в осуществлении Божественного замысла. С одной стороны, ангелы участвуют в духовной жизни человека и противостоят демонам в борьбе за него. Но являясь духовными и бестелесными природами, они буквально создают и поддерживают мировой естественный порядок, прикладывая свою силу к явлениям, имеющим для ежедневной жизнедеятельности человека огромное значение, таким как восход и заход солнца, дождь, смена времен года и т. д. Ангелы являлись помощниками человека, выполняя Божью волю. Постоянно находясь на службе у людей, они, как пишет Йёханнāн в двенадцатой книге, с момента нарушения первой заповеди жалели людей и сердились на них, но, тем не менее, продолжали выполнять свои обязанности¹². Параллели этого представления можно в обилии найти в сочинения восточносирийских авторов. Этот сюжет встречается не только в работах предшествующих эпох, его можно обнаружить и в более поздних сочинениях: со времени зарождения восточносирийской школы этот мотив стал традиционным.

¹⁰ Ср. Лк 15:7, 10.

¹¹ BL.Or.9385. P.حج/ف.43r:17-21.

[illegible]

Я полагаю, что много раз во множестве примеров мы уже показали, что с того момента, как была нарушена первая заповедь

и до прихода во плоти Бога Слова к роду человеческому, они жалели нас и сердились [на нас]. Жалели они нас, потому что видели, в каком униженном и подверженном изменениям состоянии мы находились. А сердились они на нас за то, что мы несправедливо относились к Творцу наших благ и совершенно не разумели о чести, [оказанной] нам. Каждый же трудился нам в удовольствие, несмотря на это, и в милосердии и долготерпении был подобен Творцу наших благ (BL.Or.9385. P.۳۳۴/f.116v:18–P.۳۳۵/f.117r:1).

такое пояснение: «Родового имени у них нет, но [названы они] в соответствии с наименованием своей службы (ܐܠܗܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ)»²¹. Девяти чинам ангелов приписываются практически те же функции, которые мы находим в сочинении Бархадбшаббы, за несколькими исключениями: *начальства* названы «движущими воздух» (ܡܠܚܬܐ ܕܐܝܪ) ²², а не «главенствующими над всеми»; *господства* и *власти* у Феодора бар Кōнй выполняют противоположные обязанности. Автором деления ангелов на три сущности (ܐܠܗܐ) и три чина (ܡܠܚܬܐ) Феодор называет Псевдо-Дионисия Ареопагита²³.

Особый акцент Феодор делает на службе ангелов, связанной с приведением в движение и поддержанием его в творении, в частности в небесных телах. Отвечая на вопрос о способностях (ܡܠܚܬܐ) света, тьмы и ангелов, о последних он пишет, что наряду с даром разума они получили способность управлять сотворенными природами (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ) ²⁴. Далее Феодор пишет, что сотворенными природами управляет природная способность ангелов, которая приводит их в движение тогда, когда это подобает и необходимо для пользы людей (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ) ²⁵.

Отвечая на вопрос «Как путешествуют светила по небу» (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ), Феодор сообщает, что они передвигаются по воздуху с помощью ангельского руководства (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ) вопреки представлениям халдеев, полагавших, что светила закреплены на небе и вращаются вместе с ним (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ) ²⁶. Йшо‘дад Мервский (IX в.), автор пространного комментария на Ветхий и Новый Заветы, в комментарии к Быт 1:4 приводит такое же мнение²⁷.

Сходным образом причины старения и роста луны Феодор приписывает деятельности ангелов. Лунный свет, объясняет автор, скрывается в результате ангельского управления (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ) ²⁸.

Из ответа на вопрос «В какой день пал дьявол?» мы узнаем, что именно в этот день среди ангелов были распределены обязанности, и, как следствие, они оказались разделенными на порядки. Согласно одному из мнений, пишет Феодор, дьявол пал в четвертый день творения, т. е. в среду, когда были поделены светила и ангелы разделены на чины (ܡܠܚܬܐ ܕܡܠܚܬܐ) ²⁹. Напомним, что Бар Пенкәйе тоже приводит это мнение

²¹ Theodorus... 29:10–11.

²² Ibid. 29:5.

²³ Ibid. 29:11–13.

²⁴ Ibid. 25:20–26:1.

²⁵ Ibid. 27:21–25.

²⁶ Ibid. 43:4–7.

²⁷ Commentaire d’Išo‘dad de Merv sur l’Ancien Testament. I. Genèse / ed. J.-M. Vosté, C. van den Eynde. (CSCO 126, SS 67). Lovain, 1950. 36:23–24.

²⁸ Theodorus... 46:8–9.

²⁹ Ibid. 79:11–13.

в своем сочинении. Йшо‘дад Мервский в комментарии на Быт 3:1 дословно цитирует это рассуждение Феодора бар Кōнй³⁰ и другие анонимные взгляды на эту проблему, однако сам считает, что Сатана был изгнан в пятницу, в момент творения человека³¹.

Йшо‘дад в комментарии на первую главу книги Бытия также упоминает деление ангелов на девять чинов и практически дословно следует аналогичному сообщению Феодора бар Кōнй, лишь меняя порядок описания³². В качестве источников Йшо‘дад ссылается не только на послания апостола Павла, но и на другие книги Священного Писания, в частности на Моисея (т. е. на Пятикнижие), на книги пророков Исаии и Даниила и на Давида (т. е. на Псалмы)³³. Более подробно про ангелов Йшо‘дад пишет в комментарии к Еф 1:21, где он повторяет свой комментарий к Быт 1:4 и дополняет его новыми деталями. В частности, автор приводит другие мнения относительно функций того или иного ангельского чина, рассуждает о порядке ангелов внутри иерархии, о месте их обитания и о сходстве трех ангельских рангов с иерархией священнослужителей³⁴.

Более поздний сирийский автор Илия Анварский (начало X в.) в «Книге наставления» (*ktābā d-durrāšā*) много внимания уделяет учению об ангелах и посвящает ему отдельное «слово» (мēmṛā). В ней он перечисляет девять ангельских чинов, приводит в качестве источников учения о девяти чинах ангелов книги Священного Писания (пророки и апостолы), описывает функции ангелов. Интересно, что описание функций ангелов, которое, предположительно, восходит к Бархадбшаббе, засвидетельствовано и у Илии с поправкой на разницу в наименовании ангельских чинов: в иерархии Ильи отсутствуют *смотрители*, но появляются *архангелы*, что приводит к перераспределению тех функций, которые мы находим у Бархадбшаббы. Наряду с этим описанием Илия кратко пересказывает одну из частей апокрифического сочинения «Завещание Адама»³⁵, которое по содержанию не перекликается с более ранними описаниями. Подобный пересказ, по-видимому, того же апокрифа находится в «Книге пчелы» (*ktābā d-luqqāṭē d-metqrē debbōrītā*) Соломона, епископа Басры (XIII в.)³⁶.

³⁰ Commentaire... 73:18–21.

³¹ Ibid. 73:24–27.

³² Ibid. 21:27–22:12.

³³ Ibid. 21:28–22:7.

³⁴ The Commentaries of Isho‘dad of Merv, Bishop of Hadatha / ed. M. D. Gibson. Vol. 5. Part I. Cambridge, 1916. ٧٣ : 2 – ٢ : 12.

³⁵ Juckel A. Eine ostsyrische Angelologie (Elija von Anbār, Ktābā d-Durrāšā Mēmṛā IX, 1–20) // Nubia et Oriens Christianus: Fest-

schrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag / hrsg. von P. O. Scholz und R. Stempel. (Bibliotheca Nubica, Bd. 1). [Köln], 1987. 139:15–140:6. Подробнее речь об этом пойдет ниже.

³⁶ The Book of the Bee / ed. E. A. Wallis Budge. (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, 1:2). Oxford, 1886. P. ١٢٠-١٢١.

Упомянутое «Завещание Адама» состоит из трех частей: «Часослов» (описание часов дня и ночи, в которые различные творения возносят Богу хвалу), «Пророчество» (пророчество Адама о грядущих событиях) и особенно интересующая нас часть «Иерархия», в которой описано устройство чинов и функции ангелов. Последняя часть встречается только в одной сирийской рукописи «Завещания Адама», датированной XVIII в.³⁷ Сочинение, скорее всего, было написано на сирийском языке, так как свидетельства о его существовании на каком-либо другом языке отсутствуют. Однако достоверно определить происхождение и время написания третьей части затруднительно. С. Э. Робинсон, исследователь апокрифа «Завещания Адама», предполагает, что последняя часть представляет самостоятельную традицию, которая восходит ко времени написания «Пещеры сокровищ» и, возможно, к новозаветной и иудейской апокалипсической литературе³⁸.

В «Завещании», начиная от низших рангов и кончая высшими, представлены ангелы и описаны их функции.

Низший порядок, *ангелы* (ܡܠܬܝܩܐ), сопровождает каждого живущего человека на протяжении жизни и защищает его³⁹.

Второй порядок, *архангелы* (ܕܢܒ ܡܠܬܝܩܐ), управляет всеми сотворенными существами (дикими и домашними животными, птицами, рыбами, пресмыкающимися и т. д.), кроме человека⁴⁰.

Третий порядок, *начальства* (ܕܢܒܬܐ), управляет воздушными потоками и вызывает такие атмосферные явления как дождь, снег, молнию, гром и т. д.⁴¹

Четвертый порядок, *господства* (ܕܡܠܬܝܬܐ), руководит движением небесных светил: солнцем, луной и звездами⁴².

Пятый порядок, *силы* (ܡܬܢܐ), защищает божественное творение от демонов⁴³.

Шестой порядок, *власти* (ܡܠܬܝܬܐ), отвечает за земные царства, за поражения и победы в битвах⁴⁴.

³⁷ Robinson S. E. The Testament of Adam. An examination of the Syriac and Greek Traditions. Scholars Press, 1982. P. 46–47.

³⁸ Ibid. P. 142–144. С. Э. Робинсон вслед за А. Гётце (A. Götze) полагает временем написания «Пещеры сокровищ» II–III вв. Однако см. диссертацию С. Минова, посвященную анализу места, времени и среды написания этого произведения, где автор приходит к заключению, что «Пещера сокровищ» была написана ок. середины VI – начала VII в. (Minov S. Syriac Christian

Identity in Late Sasanian Mesopotamia: The Cave of Treasures in Context. Ph.D. dissertation, The Hebrew University of Jerusalem, 2013. P. 23–33).

³⁹ Robinson S. E. The Testament of Adam. 78:1–5.

⁴⁰ Ibid. 78:6–12.

⁴¹ Ibid. 78:12–80:2.

⁴² Ibid. 80:2–5.

⁴³ Ibid. 80:5–13.

⁴⁴ Ibid. 80:13–82:2.

Остальные три высших порядка, *престолы* (ܡܠܟܝܬܐ), *серафимы* (ܫܪܦܝܡܐ) и *херувимы* (ܚܪܘܒܝܡܐ), находятся у престола Иисуса Христа и восхваляют Его: херувимы несут Его трон и держат печати, серафимы служат во внутренних покоях, а престолы охраняют вход во Святая святых⁴⁵.

В целом можно отметить сходство этого текста в описании обязанностей ангелов с тем, что мы находим у восточносирийских авторов, о которых шла речь выше, упоминавших деление ангелов на чины в своих сочинениях (Бархадбшабба, Феодор бар Кōнй, Йшо'дад) или нет (Нарсай и Бар Пенкāйē). Все функции, которые приписываются низшему и среднему порядкам (за исключением чина архангелов), можно найти практически во всех перечисленных сочинениях. Отдельно стоит выделить описание Бархадбшаббы, в котором менее всего присутствует связь между деятельностью ангелов и физическим управлением «неразумными природами». Также стоит отметить, что сами названия рангов у Бархадбшаббы и в «Иерархии» не сходятся. Бархадбшабба называет одним из рангов ангелов *смотрящих*, но опускает *архангелов*. В «Иерархии» можно наблюдать противоположную ситуацию: присутствуют *архангелы*, но отсутствуют *смотрящие*. Именно классификацию Бархадбшаббы можно найти у более поздних авторов Феодора бар Кōнй и Йшо'дада. Напротив, уже упоминавшийся Илия Анварский практически цитирует «Иерархию» в «Книге наставления»⁴⁶. Очень похожее сообщение об ангельских рангах и их функциях находится в «Книге пчелы» Соломона, епископа Басры⁴⁷. Однако некоторые функции ангельских чинов, которые перечисляет Соломон, весьма сильно отличаются от функций, перечисленных в «Иерархии». Это указывает на то, что Соломон пользовался разными источниками при составлении своего сочинения.

После сравнения всех указанных сочинений перед нами встает вопрос, можно ли считать текст «Иерархии» одним из источников представлений о функциях ангелов и их делении на девять рангов в восточносирийской традиции. Какие-либо связи в вопросе ангелологии между восточносирийской традицией и «Иерархией» предполагать затруднительно, учитывая неопределенность во времени написания произведения. Однако в свете приведенных данных мы делаем осторожное предположение, что текст «Иерархии» не мог быть источником ранней восточносирийской традиции. На это указывают несколько наблюдений. Во-первых, прямые отсылки к этому тексту впервые появляются достаточно поздно: начало X в.

⁴⁵ Robinson S. E. The Testament of Adam. 82:13–84:2. ⁴⁷ The Book of the Bee. P. ܡܬ-ܡ.

⁴⁶ Juckel A. Eine ostsyrische Angelologie. 139:15–140:6.

(Илия Анварский) и далее XIII в. (Соломон, епископ Басры). Во-вторых, более ранние авторы, пишущие о девяти ангельских чинах, используют перечень Бархадбшаббы (или близкого ему источника), отличный от списка «Иерархии». В-третьих, этот текст доступен только в одной рукописи «Завещания Адама», датированной XVIII в. Поэтому можно осторожно предположить, что текст «Иерархии» представляет собой достаточно позднее сочинение восточносирийского происхождения (IX–X вв.), которое было добавлено к тексту «Завещания Адама». С. Э. Робинсон прямо указывает, что «Иерархия» не входила в первоначальный текст апокрифа, а была добавлена к нему позднее⁴⁸. В отсутствии каких-либо решающих данных исследователь затрудняется датировать эту часть, вместе с тем оспаривая ее позднее христианское происхождение. Он отмечает ее сходство с «Книгой пчелы», с «Пещерой сокровищ», с «Небесной иерархией» Псевдо-Дионисия Ареопагита, с ангелологией Нового Завета и апокрифической литературой иудейского происхождения и осторожно предполагает, что сочинение изначально могло воспроизводить иудейскую ангелологию и потом было адаптировано для христианской среды⁴⁹.

Более вероятным и доказуемым нам представляется то, что одним из вдохновителей восточных сирийцев в вопросе ангелологии, особенно той ее части, которая учит о непосредственном участии ангелов в физическом управлении мира, был Феодор Мопсуестийский. Действительно, подобные размышления можно найти как в сочинениях самого Феодора, так и в работах других древних авторов, комментирующих его учение.

В комментарии к Кол 1:16 («ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: *престолы* ли, *господства* ли, *начальства* ли, *власти* ли, – все Им и для Него создано») Феодор пишет, что Павел под «престолами», «господствами», «начальствами» и «властями» имеет в виду ангелов и ту службу, которую они выполняют. Далее Федор сообщает, что «некоторые ангелы управляют воздухом, некоторые – солнцем, некоторые – луной, некоторые – звездами и другими вещами так, чтобы все двигать в соответствии с той целью, которую назначил им Бог, чтобы все могло устоять» (лат.: *et alii quidem imminent aeri, alii uero soli, alii autem lunae, alii uero stellis, alii etiam aliis aliquibus, ut commoueant omnia secundum inpositum sibi a Deo terminum ad hoc ut omnia consistere possint*)⁵⁰.

Также в комментарии к Еф 2:1–2 («И вас, мертвых по преступлениям и грехам вашим, в которых вы некогда жили, по обычаю мира сего, *по воле князя, господствующего в воздухе, духа, действующего*

⁴⁸ Robinson S. E. The Testament of Adam. P. 146–148.

⁴⁹ Ibid. P. 152–153, 160.

⁵⁰ Greer R. A. Theodore of Mopsuestia: The Commentaries on the Minor Epistles of Paul. Atlanta, 2010. 382:24–27.

ныне в сынах противления...») Феодор в связи с наименованием Сатаны «князем, господствующим в воздухе», упоминает о том, что все невидимые силы (т. е. ангелы) следовали за видимыми (т. е. за сотворенным миром), чтобы двигать их в соответствии с общей нуждой (*omnes inuisibiles uirtutes imminent uisibilibus ut commoueant ea, secundum communem omnium necessitatem*)⁵¹. Более подробно это место будет рассмотрено ниже.

В сочинении Иоанна Филопона «О творении мира» можно найти ироническое замечание, которое автор делает по поводу учения Феодора Мопсуестийского об участии ангелов в управлении миром:

«Пусть скажут нам защитники учения Феодора, из какого боговдохновенного писания они научились, что луну и солнце и всякую звезду двигают ангелы? Тащат ли они [их] впереди наподобие вьючных животных или толкают сзади, как перекатывающиеся ноши, или [толкают] с обеих сторон, или несут на плечах, или, быть может, делают еще что-либо более смешное?»⁵² Интересно, что именно таким образом Нарсай в гомилии «Об управлении ангелов» описывает эти процессы: «Кто-то держит солнце в руках, у которых нет структуры [рук], и указывает ему путь следования бесследно»⁵³; «Кто-то несет луну на бестелесных плечах и, как ребенка, ведет с помощью [лунных] фаз»⁵⁴.

Сходство восточносирийской традиции и учения Феодора Мопсуестийского в этом вопросе отмечают Ф. Жиню⁵⁵ и Э. Кларке⁵⁶. П. Гурьев, описывая взгляды Феодора на творение и устройство мира, также приписывает ему авторство этой идеи⁵⁷.

Скорее всего, этот аспект учения об ангелах был заимствован восточносирийской традицией у Феодора. Во всяком случае, мы не находим похожих идей у ранних сирийских авторов: у Афрата⁵⁸ и Ефрема Сирина⁵⁹. В целом, вопрос о формировании учения об ангелах в традиции остается открытым. Мы видим, что на него оказал влияние Феодор Мопсуестийский, Нарсай сформулировал и описал роль ангелов в управлении

⁵¹ Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. 214:13–15.

⁵² Joannis Philoponi De opificio mundi. Libri VII / ed. G. Reichardt. Lipsiae, 1782. 28:20–26.

⁵³ Homélie... [262]:135–136.

⁵⁴ Ibid. [262]:141–142.

⁵⁵ Ibid. [69]–[70].

⁵⁶ Clarke E. G. The selected questions of Ishō bar Nūn on the Pentateuch. Leiden, 1962. P. 94 (прим. 2).

⁵⁷ Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890. С. 264–266.

⁵⁸ См. подробно о представлениях Афрата об ангелах Winfrid C. Die Engelvorstellungen bei Ephrām dem Syrer // OCA 173 (1965). P. 38–53; также Lutz B. Überlegungen zu Afrahats Aussagen über Engel // OrChr 62 (1978). P. 98–102.

⁵⁹ Учению Ефрема Сирина об ангелах посвящена указанная книга Winfrid C. Die Engelvorstellungen bei Ephrām dem Syrer, где этот вопрос подробно рассматривается.

Говоря о роли демонов в истории мира, нам хотелось бы сделать акцент именно на представлении Йōханныāна бар Пенкāйē об этом предмете (хотя некоторые известные нам параллели мы все же приведем). Возможно, эта тема не была столь традиционна в литературе его круга и по сравнению с темой ангелов подробно не описывалась и не обсуждалась. Вероятно, это послужило причиной того, что Йōханныāн гораздо более детально освещает роль демонов в истории мира и посвящает этому две книги: пятую и девятую. В пятой книге Бар Пенкāйē описывает демонов, их происхождение, иерархию, сферы ответственности и действия. Девятая книга полностью посвящена результату их деятельности, а именно языческим культам и верованиям, за появление и распространение которых, по мнению Бар Пенкāйē, они были ответственны. Этот раздел сочинения содержит интересный материал о греческих, египетских и персидских культах.

Как пишет автор в начале пятой и в конце девятой книг, такое внимание было уделено «злым силам» в связи с желанием сравнить нынешнее состояние человечества и прежнее:

مَنْ كَسِبَ شَيْءًا مِنْ بَيْنِي وَبَيْنَ النَّاسِ فليَكْتَسِبْهُ مِنْ بَيْنِهِمْ وَلَا يَكُنْ لِلْمُتَكَبِّرِينَ مِنْهُمْ عِلْمٌ

Ибо в сравнении со светом познается тяжесть тьмы, в сравнении с болезнью принимается благодать исцеления, в сравнении с бедностью познаются удовольствия роскоши⁶⁰.

- 352 -

[illegible]

В «Схолиях» Феодора бар Кōнй сюжет, связанный с назначением дьявола на роль начальника воздушной стихии, прямо не рассматривается и вопроса такого автор себе не задает, однако в некоторых местах сочинения можно найти косвенные указания на эту идею. Так, в ответе на вопрос «Почему людей, несмотря на их грехи, Бог милует, а демонов – ничуть?» Феодор среди прочего пишет: «Ибо дьявол, согласно Павлу, был назначен править воздухом: „по воле князя воздушной стихии духов“, но раскаяться ему не так легко, как людям» (**ܕܢܝܚܐ ܕܡܠܟܬܐ ܕܪܥܗ**)⁶⁷. Следует отметить, что в этом месте Феодор ссылается на Павла как на первоисточник сведений о том, что дьявол являлся правителем воздушной стихии. Продолжая серию вопросов про природу демонов, Феодор спрашивает: «По какой причине Бог сделал Сатану главой воздушной стихии (**ܕܦܫܬܐ ܕܪܥܗ**), зная о его скверности?»⁶⁸. Хотя автор и не рассказывает всю историю о том, как Сатана стал главой воздушной стихии и как лишился своего звания, по косвенным указанию можно сказать, что он был знаком с этим преданием.

Сложив все свидетельства вместе, можно реконструировать следующий сюжет. Во время творения Бог разделил между ангелами

⁶⁹ Commentaire... 73:18–21.

обязанности по управлению мира. Сатана, как один из ангелов, был назначен главой воздушной стихии, но, возгордившись, был изгнан с небес и лишен своего сана. В поисках ответа на вопрос, что же послужило источником этого предания в восточносирийской традиции, безусловно, следует сослаться на Послание к Ефессянам апостола Павла (Еф 2:2), который упоминает «князя, господствующего в воздухе», но этого явно будет недостаточно. Чтобы придать этому стиху такое значение, которое мы встречаем в сирийской литературной среде, нужно истолковать его особым образом. Ключ к этой загадке можно найти у Феодора Мопсуестийского, который считал ангелов ответственных за движение небесных тел, передвижение воздушных потоков и атмосферные явления. Из этой предпосылки следует и то, что Сатана некогда тоже отвечал за одну из этих областей. Феодор, толкуя этот стих из Послания, пишет, что Павел под «воздушным князем» имеет в виду дьявола. «Называет он его „воздушным князем“, потому что все невидимые силы следят за видимыми вещами, чтобы двигать их согласно всеобщей нужде. Некоторые из них следят за движением воздуха, среди них был и дьявол. Поэтому он называет его „воздушным князем“. Т. е. он получил обязанность управлять воздухом и способностью двигать его... И он справедливо называет его „действующим ныне в сынах противления“, потому что его отклонили от той службы и с того времени он действует вследствие изменчивости своей воли» (*uocat autem eum principem potestatis aeris spiritus; eo quod omnes inuisibiles uirtutes imminet uisibilibus ut commoueant ea, secundum communem omnium necessitatem. sunt autem ex illis qui et aeris imminet motui, inter quos diabolus erat. unde illum et principem potestatis aeris spiritus uocauit. hoc est, acceperat mandatum ut principaretur aeri, et potestatem haberet commouere eum... bene autem dixit: qui nunc inoperatur in filios diffidentiae; eo quod et ab illa sit reiectus potestate, et hoc ultro operator propter arbitrii sui mutabilitatem*)⁷⁰. Также в комментарии к Кол 1:16 Феодор пишет, что Павел называет ангелов «правителями» (*kurio, thtej*) и «властями» (*avrcal*), потому что они получили власть править какой-либо областью (*principatus et potestates hinc dicebantur, eo quod principare et potestatem exercere alicuius negotii acceperant potestatem*). И ставит в один ряд с этим высказывание Павла из Еф 2:2 о дьяволе как о «*властелине воздуха*» (*secundum principem potestatis aeris spiritualis*)⁷¹. Таким образом, Феодор ставит в один ряд Сатану с теми ангелами, которые были назначены управляющими этим миром.

⁷⁰ Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. 214:12–22.

⁷¹ Greer R. A. Theodore of Mopsuestia. 382:27–384:1.

После того как Сатана был изгнан с небес, его заточили в бездну. Данный отрывок не очень ясный, но его можно понять так, что вместе с дьяволом в бездну были помещены и другие демоны. Во времена Серуха, отца Нахора, демоны, заключив с Богом договор о том, что они впредь будут помогать людям, вышли из бездны. Однако свое обещание не сдержали. В других местах «Истории» Бар Пенкәйё пишет о том, что во время Серуха в мире зародилось идолопоклонничество (которое, по-видимому, связано с появлением демонов в мире). Этому сюжету находится параллель в «Пещере сокровищ», где говорится о том, что глава низшего порядка ангелов восстал, отказался почитать Адама и был изгнан с небес вместе со своими товарищами⁷². Однако о том, что Сатана вместе с демонами был заключен в бездну, не сообщается. Там же говорится о том, что в дни Серуха, когда у людей не было законов и наставников, в мир вошло почитание идолов. Некоторые из людей почитали небо, некоторые – солнце, луну, звезды, диких животных и так далее⁷³. Похожий отрывок мы находим у Бар Пенкәйё, который описывает это следующим образом:

[illegible]

⁷³ Ibid. 198:1–201:4.

Кто-то поклонялся солнцу, кто-то – луне, кто-то – одной из звезд. Кто-то приносил жертвы идолам, а кто-то – животным. Так, халдеи почитали звезды, а некоторые из них говорили, что мир поддерживает и двигает ангел. Персы [почитали] солнце и огонь. Другие – луну. Египтяне поклонялись чесноку, луку и обезьянам, животным и гадким пресмыкающимся и называли их богами. Другие – некому демону, который называется Баал-Шамин. Другие – Вельзевулу. Арабы – Уззе. Другие – Ваалу. Третьи – Таммузу. Четвертые – Дракону. Также [поступали] и вавилоняне. Невозможно подсчитать [число] культов и различных выдуманных идолов, которых Сатана навел на людей. Весь воздух был загрязнен отвратительными парами, которые они произвели⁷⁴.

Согласно Бар Пенкāйē, все демоны поделены на три порядка (*taksē*), каждый из которых несет ответственность за свою область деятельности. Так, первый порядок подстрекает людей к заблуждению и почитанию идолов. Он научил их поклоняться различным существам и помог поэтам придумать их истории. Под «поэтическими историями» Йōханнāн имеет в виду мифы о языческих богах, о которых он подробно рассказывает в девятой книге и которые считает выдумками поэтов. Второй порядок соблазняет людей различными желаниями и страстями. Он ввел в мир надменность, честолюбие и ненависть, любовь к деньгам, распутство, чревоугодие и другие подобные пороки. Третий порядок заставляет людей страдать и посылает им всевозможные испытания. Он наводит на людей такие чувства, как скорбь и печаль, апатия и отчаяние, безумие, насылает различные болезни и тяжелые испытания. Во главе всех трех порядков стоит Сатана.

Почему демоны поделены на три порядка и с чем это связано, Бар Пенкāйē не объясняет. Параллелей в других сочинениях мы тоже пока не находим. Возможное объяснение можно найти в более позднем сочинении XIII в. «Книга Пчелы» Соломона, епископа Басры, где сообщается, что демоны произошли от трех чинов (*taḡmē*) ангелов. Однако более подробно Соломон об этом не пишет. Илия Анварский (начало X в.) в упомянутом сочинении «Книга наставления» пишет, что демоны произошли от низшего чина ангелов – от *начальств*⁷⁵. Однако в части, посвященной происхождению демонов, Илия со ссылкой на Павла (Еф 6:12) добавляет, что демоны отпали от двух ангельских рангов – от *начальств* и *господств*⁷⁶.

⁷⁴ BL.Or.9385. P.᠑᠗/f.45v:14– P.᠑᠗/f.46r:1.

⁷⁵ Juckel A. Eine ostsyrische Angelologie. 131:7–9.

⁷⁶ Juckel A. Eine ostsyrische Angelologie.

144:1–11.

Так как демоны совершают злодеяния по собственной воле, тяжесть их поступков не равносильна. Является ли это причиной их деления на три порядка, из повествования Бар Пенкайё не ясно. Так, Бар Пенкайё более конкретно описывает то, чем занимаются демоны. Некоторые из них отвечают за магию и астрологию. Некоторые изобретают ложные культы. Некоторые побуждают вора к воровству и с помощью прорицателя сообщают ему, где спрятаны все сокровища, существующие на земле. Некоторые демоны знают о склонности того или иного человека к болезни. Здоровому демоны сообщают о том, что его знак зодиака силен и он здоров, чтобы с этого момента он надеялся только на свой знак зодиака. Тому же, кто слаб, сообщают, что здоровье его слабо, а причиной этого стали его товарищи, которые ввели его в такое состояние. Таким образом, человек не только перестает надеяться на исцеление с помощью лекарств и веры, но и начинает питать ненависть к людям.

Деятельность демонов была направлена на то, чтобы постоянно причинять вред людям. От полного уничтожения человечества их сдерживала божья благодать и святые ангелы. Ссылаясь на Священное Писание, Йōханнāн для подкрепления своей мысли приводит в пример рассказ об Иове и египетских магах, которые соревновались с Моисеем: Сатана мог бы с легкостью забрать душу Иова, если бы ему было позволено, а египетские маги не уступали в своем мастерстве Моисею. Однако сила, которой обладают демоны, была дарована им Богом для демонстрации его благодати и испытания людей.

Условно деятельность демонов можно поделить на два исторических периода: до и после явления Иисуса Христа. В первый период Бог сперва дал людям природный закон, затем писанный, насылал им видения и ангелов, грозил и уговаривал вернуться к истине. Дьявол вместе со своими рангами с согласия людей распространил вражду, разжег войну и преумножил убийства. Главной целью в противостоянии демонов было ввести людей в заблуждение. Так как демоны не согласовывали свои действия между собой и каждый из них выполнял свою волю, то количество ложных культов было большим и все они были разные. Люди же, следуя советам демонов по собственной воле, также участвовали в этом противостоянии на стороне демонов и, так же как и демоны, подлежали наказанию.

После того, как апостолы распространили учение Христа и прежние методы демонов и Сатаны уже не работали, они переключили свое внимание на церковь. Так, в результате взаимодействия Сатаны со «слабыми людьми» были порождены многочисленные ереси, а тело церкви разделено на многие части. В четырнадцатой книге Бар Пенкайё кратко перечисляет ересиархов, чьи учения возникли в то

демонов, а являются проявлением Божественной воли и заключительными действиями Божественного плана во временном мире.

Как мы видим, учение о роли ангелов во временном мире в «Истории» Бар Пенкайё ограничено парой замечаний и следует традиционным представлениям, сложившимся в среде восточных сирийцев под влиянием Феодора Мопсуестийского и, возможно, каких-то внутренних сирийских традиций. Безусловно, Бар Пенкайё необходимо было отразить эти представления в работе, посвященной временному миру, коль скоро ангелы играют такую незаметную, но значимую роль в его управлении. Однако учение об ангелах оказалось для автора «Истории» не таким важным, как учение о демонах. Как было замечено выше, демонология в сочинении Бар Пенкайё оказывается гораздо более проработанной, чем ангелология. Учение о демонах в концепции Йѳханнана играло значительную роль. С его помощью он показывал важность сравнения в процессе обучения, важность временного мира и его истории для достижения конечной цели Божественного «педагогического» плана. Если параллели для ангелологии Бар Пенкайё достаточно легко и в обилии можно обнаружить в других сочинениях его круга, то с демонологией дело обстоит иначе. Возможно, Йѳханнан представил свое, оригинальное описание демонов, основанное не на компилировании, а на творческой переработке известных ему источников. Это наблюдение позволяет сделать вывод о дополнительной ценности сочинения Йѳханнана, который не только собирал сведения о ключевых событиях промыслительной истории мира, известные по другим источникам, но и привнес в традицию нечто новое.

**ИСКУССТВО
И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА**

Piotr Ł. Grotowski
(Cracow)

The Crisis in Byzantine Art History – Some Remarks on the State-of-the-Art in the Academic Discipline*

In recent years, the existence of art history as an academic branch of knowledge has generally become questionable. On the one hand, post-conceptual art transcends traditional tools of analysis used in this discipline (and raises the issue of the definition of art itself),¹ while on the other, art history, being declared as unproductive (as the whole tree of humanities), is either reduced to a scanty form destined to fill the gaps of secondary education (usually offering to students merely the basic knowledge of mythology and religious beliefs) or even doomed to annihilation.² What is especially terrifying is the attitude of politicians, who seems not to understand the role of humanities in creating social awareness and interpersonal bounds,

* This paper is an expanded version of the speech delivered at the Byzantine seminar at the Jagiellonian University in May 2014. I would like to express my gratitude to Prof. Alexander Musin (St. Petersburg), Prof. Marcin Wołoszyn (Cracow, Leipzig), Dr. Yuri Pyatnitski (St. Petersburg) and Dr. Adam Izdebski (Warsaw, Cracow) for their advice concerning archaeological issues, as well as to Mrs. Milica Ševkušić, who significantly improved the language of the text. Nevertheless, all mistakes and omissions are due to my own doing.

¹ On the crisis and inappropriateness of the 19th-century methodology of art history (including Wölfflin's stylistic taxonomy and Riegl's *Kunstwille*), faced with modern art that violates frontiers of traditional aesthetics and the demands of contemporary society see e.g. *Belting H.* *Das Ende der Kunstgeschichte?* München, 1980. He postulates a more interdisciplinary approach and suggests that it is necessary to combine traditional discipline with widely understood anthropology of the image (including the sign) used as a way of

public communication. His point of view on a future methodology is expressed in the controversial and terminologically unclear, ahistoric *Bild-Anthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München, 2001 (see also Fr., Esp. and Pl. translations).

² Presently, the crucial problem within the European education system seems to be the Bologna Process (since 1999) and its devastating consequences; see e.g. a recent discussion in German art history *Derenthal L.* *Der Bakkalaureus und die Folgen für das Studium der Kunstgeschichte // Kritische berichte-Zeitschrift für Kunst- und Kulturwissenschaften* 29 (2013). S. 84–86; *Erche B.* *Kampf um "peanuts". Die Kunstgeschichte und die Hochschulreform // Kunstchronik* 8 (2003). S. 401–405; and, more generally, on the economic background of the reform: *Lorenz Chr.* *Will the universities survive the European Integration? Higher education policies in the EU and in the Netherlands before and after the Bologna Declaration // Sociologia Internationalis* 44 (2006). P. 123–151.

as the pillars of modern society, which – as collectiveness – economically enables the existence of technical universities, as well as scientific and engineering institutions.

While the above-mentioned problems seem to be externally structural, implicated by social processes and the lack of education among policy-makers, I would like to leave them aside and focus on actually more important internal problems that arise from the historical development of Byzantine art history and contemporary prejudices concerning the art historical methodology as a unique feature of this discipline. In the conclusion, I would like to indicate some of the possible ways to change the present state of stagnation. In order to make the disquisition clear, it does not seem improper to start with a brief sketch reminding us of the origins and development of Byzantine art history.

An outline of the history of research on Byzantine Art

At its very beginning, art history, as an academic discipline, presented a very negative attitude towards Byzantine art. It was caused mainly by the fact that its first theorists, such as Johann Joachim Winckelmann (1717–1768) and Gotthold Epharim Lessing (1729–1781) were deeply saturated by the idea of classical Greco-Roman aesthetics. This admiration was expressed by Winckelmann already in his *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst* (1755).³ In turn, a negative, critical assessment of late antique and Byzantine figural art (with an exception of architecture) was formulated only in the final chapters of his major work: *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1763).⁴ Winckelmann's negation of late antique culture was related to the Enlightenment's view of the early Middle Ages as a pe-

³ See also an English translation: *Reflections on the Painting and Sculpture of the Greeks* / transl. H. Fusseli. London, 1765.

⁴ *Winckelmann J. J. Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden, 1764. Vol. 2. S. 422–431 (Eng. translation: *Lodge G. H. The History of Ancient Art*. London, 1880. Vol. 1–2). It noteworthy that the author of the expanded Polish translation of Winckelmann's book, first published in Warsaw in 1815, showed a greater interest in Byzantine art (see the critical edition *Potocki S. K. O sztuce u dawnych czyli Winkelman Polski* / ed. J. Śliwa, J. Ostrowski, Warszawa ; Kraków, 1992. Vols. 1–4, here: vol. 3. S. 255–273). In spite of it, in Polish historiography, a negative assessment of Byzantine art as stiff and artificial dominated until the end of the third quarter

of the 19th century (see e.g. *Kremer J. Podróż do Włoch*. Vol. 5. Wilno, 1864. S. 766–767 and after him: *Łepkowski J. Sztuka. Zarys jej dziejów*. Krakow, 1872. S. 85–89). A mature and appropriate approach to Orthodox art is presented only in the catalogue written by the forefather of Polish art history, Marian Sokołowski (*Wystawa Archeologiczna Polsko-ruska Urządzona We Lwowie W Roku 1885*. Lwów, 1885; see also: *Idem. Studya i szkice z dziejów cywilizacyi*. Kraków, 1899. S. 468–469), and two decades later in the monographs by Władysław Podlacha (1875–1951), *Małowidła ścienne w cerkwach Bukowiny*. Lwów, 1912 (see also: *Pictura murală din Bucovina* / transl. G. Nandriș, A. I. Ionescu. București, 1985).

riod of corruption and the dramatic fall of the splendid Roman Empire, expressed by Edward Gibbon in *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1789)⁵ and Charles Lebeau in *Histoire du Bas Empire* (1757–1786).⁶ This situation resulted in an initial lack of interest in Byzantine monuments and objects of art that had survived both in Turkey and Western treasuries and collections.

Only two generations later, on the wave of the new intellectual movement called Romanticism, Byzantine art (or rather its Italian variant) was reevaluated together with Gothic architecture. The key work in this process seems to be *The Stones of Venice* (1851–1853) by the English art historian and aesthetician John Ruskin (1819–1900).⁷ It was about the same time that the *Painter's manual*, a Greek source by Dionysius of Phourna, was published in a French translation.⁸ Although this iconographic guide initially seemed less influential than Ruskin's book, it turned out to be more important for further research. The manuscript discovered at the Esphigmenou Monastery during an expedition on Mt. Athos (1839) and published by the French art historian Adolphe-Napoléon Didron (1806–1867) directed the attention of next generations of researches toward subject rather than form. Along with a growing scholarly interest in Byzantine art, one can also observe the rise of collectors' movement,⁹

⁵ Esp. Gibbon E. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. Vol. 5. London, 1788. P. 1–101 (ch. XLVIII–XLIX), *et passim*; see also Runciman S. *Gibbon and Byzantium* // *Daedalus* 105 (1976). P. 103–110; Howard-Johnston J. D. *Gibbon and the middle period of the Byzantine Empire* // Edward Gibbon and empire / eds. R. McKitterick, R. Quinault. Cambridge, 1997. P. 53–77. About the omission of ecclesiastical sources (including *Acta Sanctorum*): Geanakoplos D. J. *Edward Gibbon and Byzantine Ecclesiastical History* // *Church History* 35 (1966). S. 170–185. More generally, about Enlightenment's negative attitude towards Byzantium: Jeffreys E., Haldon J., Cormack R. *Byzantine Studies as an Academic Discipline* // *The Oxford Handbook of Byzantine Studies* / ed. iidem. Oxford, 2008. P. 3–20, here: p. 7–8.

⁶ Lebeau Ch. *Histoire du Bas Empire*. Paris, 1757–1786. Vols. 1–24. On the negative attitude towards Byzantine culture, see also Smorgg-Różycka M. *Problematyka badań nad sztuką bizantyńską: główne kierunki i perspektywy badawcze* // *Sztuka średniowiecznego Wschodu i Zachodu. Osiągnięcia i perspektywy poznawcze u progu XXI wieku* / ed. eadem. Kraków, 2002. S. 53–78, here: s. 58–61.

⁷ See esp. Ruskin J. *The Stones of Venice*. Vol. 2 : *The Sea-stories*. London, 1853. Part I (on Byzantine churches in Venice: St. Mark's Basilica, Torcello and Murano). On the influences, see Maguire H. *Byzantine Art History in the Second Half of the Twentieth Century* // *Byzantium, a World Civilization* / ed. A. Laiou, H. Maguire. Washington, DC, 1992. P. 119–155, here: p. 119–120, pl. 1; Jeffreys E., Haldon J., Cormack R. *Byzantine studies...* P. 10.

⁸ Didron M. *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*. Paris, 1845. Text of the *Hermeneia* was translated into most European languages; see Kakavas G. *Dionysios of Fourni (ca. 1670 – ca. 1745): artistic creation and literary description*. Leiden, 2008. P. 9–20. On the philological interests of early travelers to Constantinople, see Ousterhout R. *The Rediscovery of Constantinople and the Beginning of Byzantine Archaeology A Historiographical Survey* // *Scramble for the Past. A Story of Archaeology in the Ottoman Empire 1753–1914* / ed. Z. Bahrani, Z. Çelik, E. Eldem. Istanbul, 2011. P. 181–211, here: p. 183–185.

⁹ On early Russian collectors' movement (especially popular among Old Believers), see *Вздорнов Г. И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век*. М., 1986. С. 47–78.

with the Russian merchant and bibliophile Alexei Ivanovich Khludov (1818–1882) as an eminent example.¹⁰

Another important moment for further studies on Byzantine art was the restoration of Hagia Sophia, conducted by Gaspare and Guseppe Fossati. During the campaign (1847–1849), the Swiss architects employed by Sultan Abdul Mejid discovered Byzantine mosaics and had documented them in drawings and water-colours before they were re-covered with plaster.¹¹ Giuseppe Fossati published some engravings with external and internal views of Hagia Sophia done after of his water-colours (1852), but without any mosaics discovered during the restoration.¹² The materials collected during the renovation were fully published only a century later by Cyril Mango.¹³ Nevertheless, all of the above-mentioned activities were in some sense accidental and they were merely harbingers of future interest.

It was only after another quarter of a century that Byzantine art history became an advanced branch of academic historical research. It is commonly accepted that the first dissertation in that area of study was the doctoral thesis of Nikodim Pavlovich Kondakov (1844–1925), defended in 1876 at Moscow University and published in the same year in Odessa. The book titled *History of Byzantine Art and Iconography on the Basis of Miniatures from Greek Manuscripts*¹⁴ was a fruit of journeys to Vienna, Paris, London, Rome

¹⁰ Попов А. Н. Описание рукописей библиотеки А. И. Хлудова. М., 1872; Модзалевский Б. Л. Хлудов, Алексей Иванович // Русский биографический словарь / под ред. А. А. Половцова. СПб., 1901. Vol. 21. С. 341–342.

¹¹ Teteriatnikov N. D. Mosaics of Hagia Sophia, Istanbul: the Fossati restoration and the work of the Byzantine Institute. Washington, DC, 1998. P. 3–25 (author also stresses that the mosaics were reinforced and preserved to our times thanks to the restoration, though they were eventually covered with plaster in many places); Schlüter S. Gaspare Fossatis Restaurierung der Hagia Sophia in Istanbul 1847–49. Bern ; Berlin ; Bruxelles ; Frankfurt/M. ; New York ; Wien, 1999. P. 87–137, 184–190; Boriani M. Wpływ zachodnie a orientalizm: włoscy architekci i restauratorzy w Stambule na przełomie XIX i XX wieku // Kwartalnik Architektury i Urbanistyki 57 (2012). S. 5–35, here: s. 9–11.

¹² Haghe L., Fossati G. Aya Sofia Constantinople, as Recently Restored by Order of H.M. the Sultan Abdul Medjid from the Original Drawings. London, 1852. More details (including some Fossati's discoveries) published Salzenberg W. Alt-christliche Baudenkmale von Constantinopel vom V. bis XII. Jahrhun-

dert. Berlin, 1854; see also Ousterhout R. The Rediscovery... P. 187–191, figs. 58–61.

¹³ Mango C. A. Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Washington, DC, 1962.

¹⁴ Кондаков Н. П. История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1876 (reedited by G. Paprulov in 2012); see also the authorised French edition: Kondakoff N. Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures / transl. F. Trawinski. Vol. 1–2. Paris, 1886–1891 (reprint: New York, 1970); Idem. Миниатюры греческой рукописи Псалтири IX века из собрания А. И. Хлудова в Москве. М., 1878. For full Kondakov's bibliography see Vernadskij V. G. Bibliographie de N. P. Kondakov // Recueil d'études, dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov : Archéologie, Histoire de l'art, Etudes Byzantines. Prague, 1926. P. XXIV–XL. On Kondakov's methodology (as well as his master, an art historian and folklorist, Fiodor I. Buslaev) see also Khrushkova L. G. Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18. bis ins 20. Jahrhundert (2. Folge) // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 107 (2012), heft 1–2. P. 74–119, here: p. 87–95.

and Sicily, where Kondakov was able to study illuminated manuscripts.¹⁵ His work generally followed the iconographic method of Didron,¹⁶ but he introduced a taxonomy, still valid in our times, of illuminated manuscripts (Gospels, Psalter, Octateuch, Prophets, Christian Topography, Heavenly Ladder, etc.) as a key to understanding the pictorial programme of particular manuscripts.¹⁷ It was probably due to a personal friendship with Giovanni Battista de Rossi (1822–1894), an Italian archaeologist involved in studies on the Early Christian painting of catacombs, that Kondakov paid attention to epigrams that accompanied pictures and presented the material against a wide cultural background of Byzantine theology (especially the writings of Patriarch Nicephorus and Theodore the Studite).

The two scholars met in Rome in 1875 and Kondakov mentions he discussed some problems with De Rossi.¹⁸ At the end of 19th century, studies on Roman catacombs had already had a long-established tradition, dating back to the antiquarian investigations conducted on the end of 16th century by the Maltese scholar Antonio Bosio (ca. 1575 or 1576–1629). Rossi recognised himself as a Bosio's follower and continuator of his work, but obviously, as a child of his own times, he paid more attention to depicted subjects and iconography.¹⁹ In the latter area of study he was followed by

¹⁵ Vernadskij V. G. Nikodim Pavlovic Kondakov // *Recueil d'études, dédiées à la mémoire de N. P. Kondakov...* P. IX–XXXIII, here: p. XII–XIV; Вздорнов Г. И. История... С. 220–246; Kleinbauer W. E. Nikodim Pavlovich Kondakov: The First Byzantine Art Historian in Russia // *Byzantine East, Latin West: Art Historical Studies in Honor of Kurt Weitzmann* / eds. D. Mouriki et al. Princeton, 1995. P. 637–642.

¹⁶ Кондаков Н. П. История... (Parpulov edition). P. 24, 57, 92, 99, 215, 220, 226, 230, 243, 262–263, 271. It is also noteworthy that in the original text (esp. p. 22–24), Kondakov extensively discussed the method of the French archaeologist Jean Baptiste Louis George Seroux D'Agincourt (1730–1814), who particularly paid attention to a personal contact with an object and the process of cataloguing. However in the French translation (Vol. 1. P. 49–50) Didron's work is much more appreciated.

¹⁷ Ibid. P. 19–31; see also Parpulov G. *The Study of Byzantine Book Illumination: Past, Present, and Future* // *Palaeoslavica* 21 (2013). P. 202–222, here: p. 203.

¹⁸ Кондаков Н. П. История... (Parpulov edition). P. 144; Khrushkova L. G. *Geschichte...* P. 90. Although De Rossi became famous mostly for the epigraphic studies conducted in catacombs, the study on the catacombs of

Callixtus shows that he also had an advanced knowledge of iconography, see Northcote J. S., Brownlow W. R. *Roma Sotterranea or some Accounts of the Roman Catacombs*. London, 1869, *passim*.

¹⁹ Being a separate branch of knowledge, Early Christian archeology exceeds the scope of this paper. However, as it has a similar subject of research and methods, one has to say at least a few words to clarify the situation in Byzantine art history at its beginnings. While De Rossi was still more focused on inscriptions and historical evidence of the past than on the artistic values of the findings, his younger colleague, Joseph Wilpert (1857–1944), a German priest from the Silesian Eglau (now Dzielów near Baborów) who studied Early medieval frescoes in Roman churches (*Die Malereien der Katakomben*. Freiburg a. B. 1903; *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4. bis zum 13. Jahrhundert*. Freiburg, 1916. Vol. 1–4) and Late Antique sarcophagi (*I sarcofagi cristiani antichi*. Roma 1929–1936. Vol. 1–5) used strictly art historical methods to analyze their content and introduce stylistic groups. Some of his mistaken attributions were corrected by mostly London-based Belgian Benedictine Henri Leclercq (1869–1945), a co-author of the monumental *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*

another Russian scholar, Nicolai Vasilievich Pokrovsky (1848–1917).²⁰ Educated as an archaeologist, he travelled to Berlin, Dresden, Strasbourg, Paris, Geneva, Florence, Rome, Naples, Munich, Prague and Venice one year after Kondakov. In February 1877, while staying in Rome, he attended De Rossi's lecture on St. Callixtus' catacombs²¹. He used this experience to remodel his lectures on Christian archaeology, but he also incorporated it in his most famous study on the illustrations of Evangelical scenes.²²

While Pokrovsky could not go beyond the limits of the methodology of Christian archaeology and iconography (at that time used as an illustration of a text),²³ Kondakov understood the significance of a personal contact with objects of art very well. While not neglecting studies in iconography,²⁴ he undertook numerous travels to the regions important for Orthodox art: Sinai, Near East, the Balkans (including Mt. Athos) and Georgia. They resulted in numerous publications, dedicated not only to visual art, but also to the history of Byzantine architecture.²⁵ A need to have a personal contact

(e.g. erroneous Wilpert's interpretation of the mosaic in the side conch in St. Constanza as *Traditio Clavis*, while, in fact, the theme that was originally depicted at that place was *God giving to Moses the tablets with the Ten Commandments*; see Ciancio S. I mosaici delle absidiole del mausoleo di Costantina. Nuove proposte interpretative // *Ecclesiae urbis. Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle chiese di Roma (IV–X secolo)*, Roma, 4–10 settembre 2000 / ed. F. Guidobaldi, A. Guiglia Guidobaldii (Studi di antichità cristiana pubblicati a cura del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana LIX). Città del Vaticano, 2002. Vol. 3. P. 1847–1862, and discussion on p. 1911–1915). Generally about the methodology of Early Christian Archaeology in Rome at the turn of the 20th century, Sörries R. Josef Wilpert: Ein Leben im Dienste der christlichen Archäologie, 1857–1944. Würzburg, 1998, *passim*; Saxer V. Zwei christliche Archäologen in Rom. Das Werk von Giovanni Battista de Rossi und Joseph Wilpert // *Römische Quartalschrift* 89 (1994). P. 163–172; Reiss A. Rezeption frühchristlicher Kunst im 19. und frühen 20. Jahrhundert: ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Archäologie und zum Historismus. S. l. 2008. P. 36–37 *et passim*.

²⁰ Bossio's book *Roma sotterranea* was published posthumously in 1635 in Rome. De Rossi alluded to this book when he titled one of his major works *La Roma Sotterranea Cristiana* (Roma 1864–1877. Vol. 1–3).

²¹ Пивоварова Н. В. Н. В. Покровский: личность, научное наследие, архив // *Мир русской византистики. Материалы архивов / под ред. И. П. Медведева*. СПб., 2004. С. 41–

118, here: c. 42–43; *Khrushkova L. G. Geschichte der Christlichen Archäologie in Russland vom 18. bis ins 20. Jahrhundert* (3. Folge) // *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 107 (2012), heft 3–4. P. 202–245, here: p. 203–205.

²² Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. СПб., 1887 (reprint: М., 2001).

²³ An extensive bibliography of Pokrovsky was published in Пивоварова Н. В. Н. В. Покровский. С. 86–115.

²⁴ Кондаков Н. П. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. СПб., 1905; *Idem*. Изображения русской княжеской семьи в миниатюрах XI века. СПб., 1905; *Idem*. Иконография Богоматери. СПб., 1914–1915. Vol. 1–2 (reprints: 1991; 2003; 2013). The last work is still very useful in the study of depictions of the Holy Virgin.

²⁵ Кондаков Н. П. Древняя архитектура Грузии. М., 1876; *Idem*. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1887 (reprint М., 2006); Кондаков Н. П., Бахрадзе Д. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии. СПб., 1890; Кондаков Н. П. Памятники христианского искусства на Афоне. СПб., 1902; *Idem*. Иерусалим христианский. СПб., 1905; *Idem*. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1906; *Idem*. Македония. Археологическое путешествие. СПб., 1909; see also *Khrushkova L. G. Geschichte...* pt. 2. P. 93. It should be underlined that unlike earlier and contemporary expeditions arranged by archaeologists, such as Felix Charles

with studied artifacts motivated Kondakov to support the efforts of Fiodor Uspensky to establish the Russian Archaeological Institute in Constantinople (1895–1914), housed in the remains of the Studios Monastery in the district of Psamatia.²⁶ Kondakov, who emigrated after Bolshevik revolution first to Bulgaria and then to Prague,²⁷ influenced another eminent Byzantine art historian – his younger colleague Gabriel Millet (1867–1953).

The two scholars were closely related and they exchanged ideas concerning research methods. After graduation in history, Millet, who studied classical philology under Jean Psichari and Antoine Meillet in Paris, became a member of the French School in Athens (1891), where he had an opportunity to examine some Byzantine monuments, such as the Daphni Monastery, whose mosaics had already been restored (1888–1891) by the

Texier (1802–1871), Karol Lanckoroński (1848–1933) and William Mitchell Ramsay (1851–1939), Kondakov focused on Byzantine art. His method was strictly analytical rather than descriptive, typical for archaeological surveys (see e.g. *Ramsay W. M. The Historical Geography of Asia Minor*. London, 1890). Nevertheless, it is noteworthy that already Texier mentioned some Byzantine and Armenian monuments in the accounts of his travels to Asia Minor and Persia (e.g. *Asie mineure description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonnèse d'Asie par Charles Texier*. Paris, 1862; *Description de l'Arménie, la Perse et la Mésopotamie*. Paris, 1852). Although it draws attention to some later examples (such as Hagia Sophia in Thessaloniki, Ürgüp rock churches in Cappadocia and Late Byzantine churches in Trebizond), his pioneering book on Byzantine architecture (*Texier Ch., Pullan R. P. Byzantine Architecture, Illustrated by examples of edifices erected in the East during the earliest ages of Christianity, with historical and archaeological descriptions*. London, 1864), focuses on Early Christian and Early Byzantine periods (until the age of Justinian) and is not free from serious errors caused, among other things, by the lack of complex knowledge of the monuments. On early surveys see *Ousterhout R. The Rediscovery...* P. 191–193.

²⁶ The institute collected a rich archive (which included photographs of the Dormition church in Nicea, destroyed in 1924) and a library, and it also published valuable studies (e.g. on the Chora church and the Studios monastery) and an annual journal entitled the *Proceedings of the Russian Archaeological Institute in Constantinople* (Известия Русского Археологического Института в Кон-

стантинополе). When the Ottoman Turkey accessed World War I in October 1914 on the side of Central Powers, the Institute was closed (formally only in 1920) and its collection was confiscated (and subsequently sold to Western research centres), see *Ершов С. А., Пятницкий Ю. А., Юзбашиян К. Н. Русский археологический институт в Константинополе. (К 90-летию со дня основания) // Палестинский сборник 29 [92] (1987). С. 3–12; Παπουλίδης Κ. Κ. Τὸ 'Ρωσικὸν Ἀρχαιολογικὸν Ἰνστιτούτον Κωνσταντινουπόλεως (1894–1914). Θεσσαλονίκη, 1987; Khrushkova L. G. Geschichte... pt. 3. P. 227–232. On the activities and scholars involved in the Institute see *Басаргина Е. Ю. Русский археологический институт в Константинополе: Очерки истории*. СПб., 1999; and about further fate of its collection: *Eadem. Архивные фонды Русского археологического института в Константинополе (РАИК) // Византийский Временник 55 (1994). N 1. P. 33–37; Eadem. Русский археологический институт в Константинополе: архивные фонды // Архивы русских византистов в Петербурге. СПб., 1995. Vol. 1. С. 62–92.**

²⁷ About latter years of Kondakov's life see *Rhineland L. H. Exiled Russian scholars in Prague: the Kondakov seminar and Institute // Canadian Slavonic Papers 16 (1974). P. 331–352; Skálova Z. Das Prager Seminarium Kondakovianum, später das Archäologische Kondakov-Institut und sein Archiv // Slavica Gandensia 18 (1991). P. 21–43; Vernadskij V. G. Nikodim Pavlovic Kondakov. P. XXVI–XXX; Тункина И. В. Академик Н. П. Кондаков: последние годы жизни (по материалам эпистолярного наследия) // Мир русской византистики. С. 641–657.*

Christian Archaeological Society at Athens.²⁸ Since 1894, Millet began his travels to Athos (repeated in 1898, 1918, 1919 and 1920), where he discovered many unpublished illuminated manuscripts. He collected rich documentation, which included not only photographs of monuments, but also records of some monastic rites, such as processions with miraculous icons. Even after his return to Paris (1899), Millet continued his research expeditions to Balkans, during which he documented art and architecture.²⁹ The corpuses of monumental paintings on Athos, in Mystras and Serbia compiled by him remain fundamental works on the subject (they are especially important in case of the former Yugoslavia because they show monuments damaged and destroyed during World War I, such as Djurdjevi Stupovi).³⁰ His division of the Serbian art between the 12th and 14th centuries into the Rascian, Morava and Byzantinizing schools is still in use until the present times.³¹

Despite the activity of French scholars, such as Henri Auguste Omont (1857–1940) and Charles Diehl (1859–1944) in the area of Byzantine art history,³² in terms of methodology, Millet rather seems to rely on Russian scholars, with whom he maintained close contacts.³³ However, along with traditional subjects of interest that included documentative field research

²⁸ Millet published his study about the Monastery few years later: *Le monastère de Daphni: histoire, architecture, mosaïques*. Paris, 1899. The book remains the only scholarly monograph on the monument.

²⁹ *Lemerle P. Gabriel Millet (1867–1953) // Revue Archéologique* 43 (1954). P. 214–217.

³⁰ See the edited books in *folio* format: *Monuments byzantins de Mistra: Matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIV^{ème} et XV^{ème} siècles*. Paris, 1910; *Monuments de l'Athos relevés avec le concours de l'armée française d'Orient et de l'École française d'Athènes*. Paris, 1927; and the posthumously edited study *La peinture du moyen âge en Yougoslavie: (Serbie, Macédoine et Monténégro)* / ed. par A. Frolov. Paris, 1954–1963. Vols 1–3.

³¹ *Millet G. L'école grecque dans l'architecture byzantine // Bibliothèque de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 26. Paris, 1916 (reprint: London, 1974); *Idem. L'ancien art serbe*. Paris, 1919.

³² As a philologist and a librarian of the Bibliothèque Nationale in Paris, Omont specialised in editions of Byzantine illuminated manuscripts (e.g. *Gospel Par. gr. 74*) held in European libraries, see *Omont H. A. Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque nationale et des autres biblio-*

thèques de Paris et des départements. Paris, 1898; *Idem. Notes sur les manuscrits grecs du British Museum // Bibliothèque de l'École des chartes* 45 (1884). P. 314–350; *Idem. Évangiles avec peintures byzantines du XI^e siècle...* Paris, 1908; *Idem. Miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI^e au XIV^e siècle*. 1929.

In turn, Charles Diehl, who is known mainly for his historical works, also published studies on Byzantine art, including *L'Afrique byzantine: histoire de la domination byzantine en Afrique* (533–709). Paris, 1896 (still basic study on this area) and the handbook *Manuel d'art byzantine*. Paris, 1910.

³³ As evidenced by his vast correspondence with Kondakov (both researches worked on Athos at the same time in 1898), Fiodor Uspenski, Nicolay Likhachev, Dimitri Aynalov, Vladimir Beneshevich and Anatoliy Nekrasov, which has been preserved in archives at the Institute of Material Culture of Russian Academy of Sciences in Petersburg and the Museum of Czech Literature in Prague, see *Кызласова И. Л. Письма Габриэля Милле к Н. П. Кондакову // Мир русской византистики*. С. 616–640, esp. 617–618 and 622–640 (Millet's letters to Kondakov).

and elaborate studies on iconography,³⁴ in his later studies Millet turned his attention to Late and post-Byzantine embroideries.³⁵

As the studies on Medieval Greek and Slavic art developed, the attitude towards the roots of Christian art changed. The leading role in this process was taken by Austrian art historians Alois Riegl (1858–1905) and Josef Strzygowski (1862–1941). Despite their personal and academic disagreement, both scholars, as representatives of Viennese empiricism, significantly contributed to the interpretation of Early Christian art.³⁶ In his book *Late Roman Art Industry*, Riegl introduced the term “Late Antiquity” (*Späteantike*) to designate the period between Roman Dominate (284 AD) and the fall of the Western Empire (476), and, in the East, the death of Justinian (565) or even the beginning of the seventh century. According to him, the period was still “Roman” in terms of aesthetics, but it was subject of the process of Christianization, thereby creating a natural bridge between Classical Antiquity and the Middle Ages.³⁷

Having undertaken, since 1888, a series of study trips to Rome, Greece, Constantinople, Egypt, Russia (including Saint Petersburg, Moscow and Armenia), Bulgaria and Jerusalem, Strzygowski was shaping a new hypothesis concerning the Oriental origin of Christian art. Leaving aside traditionally considered philological evidence, he focused on formal studies of examples from Syria, Asia Minor and Coptic Egypt. On this background he contradicted traditional views which saw its roots in Ancient

³⁴ His monumental doctoral dissertation: *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV, XV, et XVI siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*. Paris, 1916 (reprint: 1960) outdated Pokrovsky's book, and it is still a useful iconographic manual for Gospel cycles. However, the concepts of a Palaiologian *Macedonian School* (more creative thanks to its openness to influences from the Orient and Italy) and a conservative *Cretan School*, introduced by him in this study, were strongly criticised; unsupported by substantial evidence, the latter concept had to be rejected, see *infra*, note 65.

³⁵ *Broderies religieuses de style byzantine*. Paris, 1939–1947 (the study deals both with late Byzantine embroideries and post-Byzantine objects, as well as with their counterparts from Orthodox Balkan countries, such as Wallachia and Moldavia); *La dalmatique du Vatican; les élus, images et croyances*. Paris, 1945 (in this book, Millet in fact focused mostly on the iconography of the scenes shown on this liturgical garb).

³⁶ *Elsner J. The Birth of Late Antiquity*: Riegl

and Strzygowski in 1901 // *Art History* 25 (2002). P. 358–379, here: p. 361, 374–375.

³⁷ *Riegl A. Die spätromische Kunst-Industrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*. Wien, 1901 (see also *Late Roman art industry* / transl. R. Winkes. Rome, 1985); see also *Elsner J. The Birth...* P. 359, 361–370. Among English academics, the term was popularised only by Peter Brown (*The World of Late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad*. London, 1971) and developed by Averil Cameron (*The Mediterranean World in Late Antiquity, AD 395–600*. London ; New York, 1993). The latter also edited the additional volumes of *The Cambridge Ancient History* (vol. 13, *The Late Empire AD 337–425*. Cambridge, 1998; *Late Antiquity: Empires and Successors AD 425–600*. Cambridge, 2000), which was a visible sign of change in the attitude toward the period. About the reception of Riegl's term see *Girdiana A. Esplosione di Tardoantico* // *Studi Storici* 40 (1999). P. 157–180; *James E. The Rise and Function of Concept “Late Antiquity”* // *Journal of Late Antiquity* 1 (2008). P. 20–30.

Rome.³⁸ With time, Strzygowski's attitude evolved towards a stronger appreciation of influences from Persian (and, in terms of iconography, Jewish) art³⁹. Despite abundant criticism and eventual rejection of his anti-philological method based on intuition, Strzygowski's thought is still significant for Byzantine studies because it led to understanding the autonomy and complexity of Eastern culture.⁴⁰ Studies on particular artistic phenomena, as well as inventory works (such as the *Corpus* of Byzantine cisterns in Constantinople) published by Strzygowski – though of lesser importance for methodology – should also be noted to make the picture of this controversial scholar complete.⁴¹

The French Jesuit, Guillaume de Jerphanion (1877–1948) may be considered to be the last representative of the old, philologically based school.

³⁸ Strzygowski J. *Orient oder Rom: Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*. Leipzig, 1901; *Idem*. *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte*. Leipzig, 1903; *Idem*. *Hellenische und Koptische Kunst in Alexandria*. Wien, 1902; see also Marquand A. Strzygowski and His Theory of Early Christian Art // *The Harvard Theological Review* 3 (1910). P. 357–365; here: p. 360, 362–365; Elsner J. *The Birth...* P. 371–374. On the background of Strzygowski's intellectual formation see Marchand S. L. *German Orientalism and the Decline of the West* // *Proceedings of the American Philosophical Society* 145 (2001). P. 465–473; *Eadem*. *The Rhetoric of Artifacts and the Decline of Classical Humanism: The Case of Josef Strzygowski* // *History and Theory* 33. N 4 (1994). P. 106–130, here: p. 108–111, 114–116.

³⁹ It seems that the discussion was catalyzed already by the problem of the Mschattha palace and the dating of its façade, see Strzygowski J. *Mschattha. II: Kunstwissenschaftliche Untersuchung* // *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen* 25 (1904). S. 225–373. See also: *Idem*. *Erworbenene Rechte der österreichischen Kunstforschung im Nahen Orient* // *Österreichische Monatsschrift für den Orient* 40 (1914). S. 1–14, esp. 8–13; *Idem*. *Ursprung der christlichen Kirchenkunst: neue Tatsachen und Grundsätze der Kunstforschung*. Leipzig, 1920 (see also: *Origin of Christian Church Art: New Facts and Principles of Research*. Oxford, 1923). About Strzygowski's growing interest in Persian art, Grigor T. *Orient oder Rom? Qajar "Aryan" Architecture and Strzygowski's Art History* // *The Art Bulletin* 89 (2007). P. 562–590.

⁴⁰ Already a year after *Orient oder Rom* the printed version of Aynalov's doctoral disserta-

tion (defended in 1895) about Hellenic roots of Byzantine art appeared: Айналлов Д. В. *Эллинистические основы византийского искусства. Исследования в области истории ранневизантийского искусства*. СПб., 1900. This disciple of Kondakov completely ignored the new theory of the Austrian art historian and in following years criticised his oriental theories. For the negative assessment of Strzygowski's intuitive method see also Olin M. Alois Riegl: *The Late Roman Empire in the Late Habsburg Empire*. Edinburgh, 1994; Khrushkova L. G. *Geschichte...* pt. 2. S. 101–102 (on Aynalov's critical attitude towards Strzygowski work). The appreciation to his intellectual legacy was expressed by Marchand S. L. *German Orientalism...* P. 128–130; Grigor T. *Orient oder Rom?* P. 584–586.

⁴¹ Strzygowski J. *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria: Nach Funden aus Aegypten und den Elfenbeinreliefs der Domkanzel zu Aachen*. Wien, 1902; Forchheimer Ph., Strzygowski J. *Die byzantinischen Wasserbehälter von Konstantinopel*. Wien, 1893; Strzygowski J. *Die Baukunst der Armenier und Europa*. Wien, 1918. Attention should also be drawn to Strzygowski's early works on iconography: *Iconographie der Taufe Christi: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Kunst*. München, 1885; *Der Bilderkreis des gr. Physiologus*. Leipzig, 1899; (with Vatroslav Jagić) *Die miniaturen des serbischen Psalters der Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München: Nach einer Belgrader Kopie ergänzt und im Zusammenhange mit der syrischen Bilderredaktion des Psalters untersucht*. Wien, 1906. For Strzygowski's bibliography see Karasek-Langer A. *Verzeichnis der Schriften von Josef Strzygowski: mit einer Einführung von Karl Ginhardt*. Klagenfurt, 1933.

A journey to Turkey offered him an opportunity to study Byzantine monuments. In 1903, he was appointed by his Order as a teacher at Tokat, where Jesuits established a college for local Armenians in 1888. There he learned Turkish and Armenian, but also, since 1911, explored (and photographed) cave churches in the surroundings of Ürgüp and especially in the valleys around Göreme (Greek: Korama).⁴² Jerphanion published the results of his research in a five-volume monumental work. The methodology of examination of rock churches established by him on that occasion still is used today.⁴³ On the basis of his discoveries, Jerphanion continued iconographical studies, drawing attention to the specific features of Cappadocian art.⁴⁴

Golden age of Byzantine Art History

During the early decades of the 20th century, inventory works, as well as the publication of scholarly syntheses and descriptive guidebooks continued.⁴⁵ Some attempts to stimulate an interest in Orthodox art due to political and economic reasons (especially the Soviet government's attempts to create an icon market) could also be observed.⁴⁶ However, the intensification of studies was associated only with the generation born at the turn of the 20th century. This group included the students of Kondakov and Millet, respectively: André Nikolaevich Grabar (1896–1990), born in Kiev; and the Armenian Sirarpie der Nersessian (1896–1989), though Richard Krautheimer (1897–1994), Kurt Weitzmann (1904–1993) and Ernst Kitzinger (1912–2003), who

⁴² *Ruggieri V.* Guillaume de Jerphanion (1877–1948) as a Jesuit and Scholar in Turkey // *Perceptions of the Past in the Turkish Republic: Classical and Byzantine periods* / eds. S. Redford, N. Ergin. Leuven, 2010. P. 101–126. Ruggieri also published selected photographs from Jerphanion's archive, see: *Idem.* Guillaume de Jerphanion et la Turquie de jadis. Soveria Manelli, 1997.

⁴³ *Jerphanion G. de.* Une nouvelle province de l'art byzantin, les églises rupestres de Cappadoce. Paris, 1925–1942. Vols. 1–5. Jerphanion decided to introduce the Turkish onomastics in his research due to the fact that the original Greek names of most churches remained unknown. His nomenclature is followed by researchers who investigated in this region, see e.g. *Thierry N., Thierry M.* Nouvelles églises rupestres de Cappadoce (région du Hasan Dagi). Paris, 1963; *Restle M.* Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien. Recklinghausen, 1967. Vols. 1–3; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. Paris, 1991.

⁴⁴ See e.g.: *Jerphanion G. de.* La voix des monu-

ments: notes et études d'archéologie chrétienne. Paris, 1930; *Idem.* La Voix des monuments. Étude d'archéologie. Nouvelle série. Paris, 1938.

⁴⁵ *Roth H.* Kleinasienische Denkmäler aus Pisidien, Kappadokien, und Lykien. Leipzig, 1908; *Ramsay W., Bell G. L.* The Thousand and One Churches. London, 1909 (reprint 2011); *Van Millingen A.* Byzantine Constantinople: the walls of the city and adjoining historical sites. London, 1899; *Idem.* Byzantine churches in Constantinople. London, 1912; *Thiers A., Ebersolt J.* Les églises de Constantinople. Paris, 1913; *Dalton O. M.* Byzantine Art and Archaeology. New York, 1911.

⁴⁶ Among recent studies on the subject, see *Пятницкий Ю. А.* Древнерусские иконы и антикварный мир Запада // *Византизм в контексте мировой культуры. Материалы конференции, посвященной памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984) (= Труды Государственного Эрмитажа. Vol. 69).* СПб., 2013. С. 314–362 (and abbreviated English version: *The Pillage of the Russian Church // Selling Russian Treasures: the Soviet Trade in Nationalized Art, 1917–1938.* New York; London, 2013. P. 60–95).

were born and educated in Germany can also be counted among them. The most famous Russian art historian, Viktor Nikitich Lazarev (1897–1976) and his slightly younger Austrian colleague, Otto Demus (1902–1990), also belonged to this generation. Their professional activity, begun just before World War II, reached its culmination after 1940.⁴⁷

The commonplace in the biographies of most above-mentioned scholars was emigration caused by political circumstances. Together with his tutor, the young Grabar escaped from Bolshevik Russia to Sophia and then to Paris. Der Nersessian, born in Constantinople, had to flee from Turkey at the time of the Armenian Genocide (1915). She settled first in Geneva and then in Paris and Washington. In turn, Weitzmann (because of his personal relations), as well as Krautheimer and his younger cousin Kitzinger (due to their Jewish origin), were forced to emigrate from the Nazi Germany to the United States of America (Kitzinger via England, and subsequently, as an interned German citizen, via Australia). Emigrants' fate was also experienced by the most eminent representatives of the next generation of scholars – Ihor Ševčenko (1922–2009), a son of a Ukrainian soldier, born in Poland, and Cyril Mango (born 1928) – another citizen of Constantinople with Greek-Russian roots. Both were philologists by education but, as broad-minded humanists, they were interested in various manifestations of artistic activities in medieval Greece and significantly impacted the study of Byzantine art.

Being a refugee is certainly an unpleasant experience, but in case of Byzantine art historians, they revived already existing centers (such as Paris) and helped establish a new one in Dumbarton Oaks. The Byzantine Library and collection bequeathed by Mildred and Robert Wood Bliss to Harvard University in 1940 are housed in a villa (ca. 1880) built in Colonial Revival style with a surrounding garden located in the Georgetown district of Washington DC. The chair of the Director of Studies at Dumbarton Oaks, held Kitzinger between 1955 and 1966, passed to Ihor Ševčenko.⁴⁸ Dumbarton Oaks and other American academic centres created an excellent platform for contacts and cooperation within this international community. Thanks to various fellowships, most of the above-mentioned scholars could work at the excellent Dumbarton Oaks Library.⁴⁹ Others,

⁴⁷ In his essay on recent studies on Byzantine art, Henry Maguire mentioned that year as a turning point, see *Maguire H. Byzantine Art History*. P. 121–128.

⁴⁸ *Anastos M. V. Dumbarton Oaks and Byzantine Studies, a Personal Account // Byzantium: a world civilization / eds. A. Laiou, H. Maguire. Washington, 1992. P. 5–18, here: p. 8.*

⁴⁹ According to the list published on the of-

ficial webpage of the Centre (www.doaks.org), Kitzinger was a junior fellow between 1941/42–1943/44 and a fellow in 1945/46; Der Nersessian was a resident scholar in 1944/45 and in the following academic year, she obtained a grant for senior scholars; Grabar was a visiting scholar in 1946/47–1947/48 and 1958/59 (with Otto Demus), and Ihor Ševčenko got a fellowship for 1949/50, to become a visiting

like Weitzmann, worked on the Late Roman and Byzantine collection and participated in advanced inventory projects such as the expedition to Sinai Monastery (1956–1965), organised by universities of Alexandria, Princeton and Michigan⁵⁰. Equally important is the publishing activity of Dumbarton Oaks, including one of the most important journals for Byzantine art history and the Bibliography of Byzantine art (based on the current bibliography of *Byzantinische Zeitschrift*).⁵¹ Accordingly, it may be said that despite of all inconveniences associated with the emigration caused by political factors, their relocation turned out to be very beneficial for the revival of studies.

On the other hand, the strong personalities of the members of the group and their different experiences from the period of their education and the early stages of their work prevented them from mingling into a single school. One can instead observe a wide range of methods used by them in their studies. Sirarpie der Nersessian focused on the study of Armenian art,⁵² especially miniatures, and it was due to her work that international researches became aware of them.⁵³ André Grabar demonstrated an even broader range of interests. It was already in Paris, but still before the war, that he published a study on Byzantine imperial iconography.⁵⁴ Warmly received, this book, which is still used as an academic manual, merely presents the traditional iconographic method introduced already by his tutor, Kondakov. A more complex approach is demonstrated in his following fundamental study on the architecture

scholar (with Demus) in 1959/60; Cyril Mango obtained a junior fellowship for the academic years of 1951/52–1954/55

⁵⁰ The expedition resulted in a series of monographs: Forsyth G. H., Weitzmann K. The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian. Princeton, 1974; Weitzmann K. The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons. Vol. 1 : From the Sixth to the Tenth Century. Princeton, 1976; Galavaris G., Weitzmann K. The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai: The Illuminated Greek Manuscripts. Vol. 1 : From the Ninth to the Twelfth Century. Princeton, 1990. However, it should be pointed out that the icons housed in the monastery were already published by Georges & Maria Sotiriou: *Icones du Mont Sinai*. Athènes, 1956–1958. Vols. 1–2 (in Greek with some inaccuracies); see also Kessler H. L. Kurt Weitzmann 1904–1993 // *DOP* 47 (1993). P. xix–xxiii, here: p. xx–xxi.

⁵¹ Dumbarton Oaks Papers I (1940) →; Literature on Byzantine Art 1892–1967 (Dumbarton Oaks Bibliographies) / ed. J. S. Allen. Washington, 1973–1976. Vol. 1 : By Location. Vol. 2 : By Categories. On publishing activities

of Dumbarton Oaks see also *Anastos M. V. Dumbarton Oaks...* P. 12–17.

⁵² E.g. *der Nersessian S. Armenia and the Byzantine Empire: a brief study of Armenian art and civilization*. Harvard, 1947; *Eadem. Aghtamar: church of the Holy Cross*. Harvard, 1965; *Eadem. Études byzantines et arméniennes: Byzantine and Armenian studies*. Louvain, 1973. Vols. 1–2; *Eadem. L'Art arménien*. Paris, 1989.

⁵³ See e.g. *der Nersessian S. Manuscrits arméniens illustrés des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles de la Bibliothèque des pères Mekhitaristes de Venise*. Paris, 1936–1937. Vols. 1–2; *Eadem. Armenian manuscripts in the Freer Gallery of Art*. Washington, 1963; *Eadem. Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*. Baltimore, 1973; and esp. posthumous edition: *der Nersessian S., Agémian S. Miniature painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the twelfth to the fourteenth century* (Dumbarton Oaks Studies 31). Washington, 1993. Vol. 1–2.

⁵⁴ *Grabar A. L'empereur dans l'art byzantin*. Paris, 1936 (reprint London, 1971).

of Early Christian *martyria*,⁵⁵ but in terms of methodology his study about the art of the period of Iconoclasm appears to be particularly advanced.⁵⁶ Against a wide historical background (referring also to hagiographic texts), he depicted the fate of objects of art, making also use of archaeological and numismatic evidence. In turn, in a series of the Andrew W. Mellon lectures on the origins of Christian iconography (subsequently printed as a book), delivered at the National Gallery in Washington in 1961, Grabar returned to the problem of iconography, but the reflection was clearly methodological and focused on the mechanisms that underlay the formulation of the subject. While generally reinstating Graeco-Roman roots of Christian Art, Grabar highlighted some ancient phenomena, such as the theory of “typological portraits” borrowed by the Christians from the official Roman art, which is of key importance in understanding the Byzantine way of visual communication⁵⁷.

While Grabar presented a broad interest in various artistic and historical problems,⁵⁸ Krautheimer limited his research area to architecture. Entirely focused on Western medieval architecture and medieval synagogues (the subjects of his doctoral and habilitation dissertations) he turned his attention to Early Christian architecture. While working at the Herziana Library in Rome in 1927, together with Rudolf Wittkower, Krautheimer came up with the idea of a monograph of early medieval Roman churches, which was later expanded into a five-volume corpus of Roman basilicas. The work on the project that was interrupted by the war was continued in New York over the following decades.⁵⁹ Meanwhile, while staying in London, Krautheimer published a paper on the iconography of medieval architecture in which he highlighted the phenomenon of imitating forms and plans and using

⁵⁵ Grabar A. *Martyrium: recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*. Paris, 1946. Vols. 1–2.

⁵⁶ Grabar A. *L'iconoclisme byzantin: dossier archeologique*. Paris, 1957 (and numerous reprints).

⁵⁷ Grabar A. *Christian Iconography: a Study of its Origins*. A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts, 1961. Princeton, 1968, esp. p. 60–86 (on portrait). Grabar's idea of an autonomous nature of particular iconographic subjects was criticised by Mathews T. F. *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, NJ, 1993. P. 12–13, *et passim*. However the most serious methodological mistake in Grabar's academic career seems to be his late monograph on the Madrid illustrated manuscript of John Skylitzes' *Chronicle*, dated by him to the 14th century, while, in fact, the codex was written ca. 1130 (Grabar A., Manoussacas M. *L'illustration du manuscrit de Skylitzes Madrid de la Biblio-*

thèque Nationale de Madrid. Venise, 1979); for proper dating cf. Wilson N. G. *The Madrid Skylitzes // Scrittura e civiltà*. 1978. N 2. P. 209–219.

⁵⁸ Grabar's incomplete bibliography was published in his collected studies: *L'art de la fin de l'antiquité et du moyen âge*. Paris, 1968. Vol. 3. P. 1215–1223 (the extensive three-volume edition also presents an overview of the author's interests organised into parts according to the subject). For a full list of publications see: Смирнова Э. С. Библиография печатных работ А. Н. Грабара // *Древнерусское искусство. Византия и Древняя Русь. К 100-летию Андрея Николаевича Грабара (1896–1990)* / под ред. ее же. СПб., 1999. С. 34–51.

⁵⁹ Krautheimer R. *Corpus Basilicarum Christianarum Romae: The early Christian Basilicas of Rome (IV–IX Centuries)*. Vatican City ; New York, 1937–1977. Vols. 1–05 (subsequent volumes were prepared in cooperation with Wolfgang Frankl Spencer Corbett and Alfred K. Frazer).

particular general features to create ideological copies (e.g. of the Anastasis Rotunda).⁶⁰ However, his vision of evolutionary changes from the longitudinal Roman basilica to the central, cross-in-square church, presented in his academic manual on Early Christian and Byzantine art (Pelican History of Art series) needed serious corrections due to numerous factual mistakes.⁶¹ His later works and discoveries in the field of Byzantine architecture, such as the new dating of the construction of Hagia Sophia in Thessaloniki (ca. 600 and after 618 instead of the early eighth century),⁶² additionally shaken the intellectual construction proposed by him and demonstrated his lack of scholarly intuition. Krautheimer's reputation was saved thanks to his last monograph dedicated to his beloved Rome – a historical study about the medieval city rather than a study of its artistic forms.⁶³

Another representative of this generation, Viktor Lazarev turned toward Byzantine painting. His interests resulted in a two-volume edition of the history of Byzantine painting. As in the previous case, the manual was not free from numerous substantial errors corrected only in the second edition, prepared posthumously by G. I. Vzdornov.⁶⁴ However, in most cases they can be explained by the fact that the author, who lived under the communist regime, was unable to travel abroad to verify his opinions. Lazarev divided his manual into chapters according to centuries and took the stylistic changes that depended on political events as the key factor for his narration. On that occasion, he suggested some serious corrections – especially concerning Palaiologian art. He criticised the concept of the Cretan School, put forward by Millet, as illogical and anachronistic in relation to the painting

⁶⁰ *Krautheimer R.* Introduction to an Iconography of mediaeval architecture // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942). P. 1–33.

⁶¹ *Krautheimer R.* Early Christian and Byzantine Architecture. Baltimore, 1965. A corrected edition prepared in collaboration with Krautheimer's student Slobodan Ćurić appeared in 1975.

⁶² *Theocharidou K.* The Architecture of Hagia Sophia, Thessaloniki: from its erection up to the Turkish conquest (B.A.R. International Series 399). Oxford, 1988, esp. 148–157 (dating phases A and B-B1). To justify Krautheimer's opinion one should keep in mind that a late date (ca. 780) for the construction of the church was proposed already by Grabar (*L'iconoclasm...* P. 153, 172) on the basis of the presence of monograms of Empress Irene and her son, Constantine VI, in the apse mosaics. In fact, an early date of the Thessalonian church would not disturb Krautheimer's for-

mal chain leading from the domed basilica to the cross-in-square form; it would merely change the chronology of the process.

⁶³ *Krautheimer R.* Rome: Profile of a City, 312–1308. Princeton, 1980. A similar method is presented in another study: *Three Christian Capitals: Topography and Politics*. Berkeley, 1983.

⁶⁴ *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. М., 1947–1948. Т. 1–2 (2nd edition 1986; see also the Italian translation: *Storia della pittura bizantina*. Torino, 1967). For example, Lazarev dates the appearance of officiating bishops as a theme depicted in the apses of Byzantine churches only to the 13th century; see: *Ibid.* Vol. 1. P. 176. In the new edition, this error was corrected and the date was shifted to the second half of 12th century (p. 137). The positive judgment expressed by *Smorąg-Różycka M.* *Problematyka...* S. 68–70, seems to be too optimistic (and influenced by early enthusiastic reviews).

of the 14th century⁶⁵. On the other hand, having no opportunity to examine Constantinopolitan monumental paintings, Lazarev claimed they were academic and uninventive, and he overestimated the significance of King Milutin's milieu represented by the workshop of Eutychios and Michael Astrapas (Peribleptos church in Ohrid, Čučer, Staro Nagoričino).⁶⁶ His studies on Theophanes the Greek, whose picturesque style Lazarev analyzed on the basis of early 14th-century Constantinopolitan mosaics, are also burdened by inappropriate methodology.⁶⁷ Despite those shortcomings, his contribution to the study of Byzantine and Russian art is significant, and his stylistic analysis, which was well placed in a historical context, was pioneering in Russian art history.⁶⁸

For modern scholarship on Byzantine art, an especially strong influence was made by the Austro-German tradition of formal analysis inherited from the Vienna School. Otto Demus, Ernst Kitzinger and partly Kurt Weitzmann belong to its most prominent representatives.⁶⁹ The early comparative study on the mosaics of Hosios Lucas and Daphni, written together with Ernst Diez,⁷⁰ encouraged Demus to write (in an internment camp in Canada, during the war) his famous book on the programme of Byzantine mosaics in cross-in-square churches.⁷¹ Demus noticed the relationship between the architectonic structure and the deployment of individual themes in the inte-

⁶⁵ Second edition. Vol. 1. P. 158.

⁶⁶ Ibid. P. 134–139; 160–162. The reason for underestimating Constantinopolitan painting could lay in the fact that Lazarev did not know some leading monuments, such as the Chora mosaics, cleaned from dirt, paint and plaster only between 1948 and 1958, see *Underwood P. A. The Kariye Djami*. New York, 1966. Vols. 1–3. The late discoveries published after the Second World War were already highlighted by Maguire (Byzantine Art History. P. 122–126, pl. VIII, figs. 4–8).

⁶⁷ *Лазарев В. Н. Феофан Грек и его школа*. М., 1961, *passim*. Lazarev in searching sources of Theophanes' style calls mainly much earlier paintings that survived in Constantinople. He did not make an effort to reconstruct forms used in capital school at the end of 14th century on the basis of evidence from provincial monuments. However, it is noteworthy, that the book contains a critique of Lazarev's supervisor – Aynalov, who saw Western influences in Theophanes' style.

⁶⁸ On Lazarev's method see *Гращенко В. Н. Виктор Никитич Лазарев // Византия, Южные Славяне и Древняя Русь, Западная Европа. Искусство и культура : Сборник статей в честь В. Н. Лазарева / под ред. В. Н. Гращенкова и др. М., 1973. С. 5–22.*

For scholar's bibliography see: *Idem*. Список трудов В. Н. Лазарева // Ibid. С. 24–30.

⁶⁹ *Brubaker L. Critical Approaches to Art History // The Oxford handbook of Byzantine studies / eds. E. Jeffreys, R. Cormack. Oxford, 2008. P. 59–66, here: p. 60.*

⁷⁰ *Demus O., Diez E. Byzantine Mosaics in Greece, Hosios Lucas and Daphni*. Cambridge, MA, 1931. The lecture of the text reveals a strong dependence on the part of Demus on his tutor's (Strzygowski) concepts. Another early Demus' study should also be mentioned: *Die Mosaiken von San Marco in Venedig, 1100–1300*. Baden bei Wien, 1935.

⁷¹ *Demus O. Byzantine mosaic decoration: aspects of monumental art in Byzantium*. London, 1948. His division of the Middle Byzantine church interior into three zones according to the subjects: 1) *Cupolas and Apses*; 2) *The Festival Cycle*; 3) *The Choir of Saints*, seems to be too simplified and, as a result, artificial. He did not take into consideration the symbolic meaning of the cardinal directions (the *Dodekaorton* cycle starting from the East, developing with joyful themes on the south wall, often broken with *Koimesis* on the west side and switching back to chronological narration with *Passion* scenes on the north wall).

rior. While the first part of his work, with a synthetic description of the system, remains valuable, the examples used to illustrate the phenomenon are limited and often wrongly chosen, and because of it, they do not illuminate the idea properly. Being a structuralist, Demus underestimated mystagogical sources, such as the writings by Pseudo-Dionysius, Patriarch Germanos and Symeon of Thessaloniki. He considered them posterior to the pictorial programme and because of it not relevant for his study. All of the above-mentioned shortcomings have led to the current situation, when *Byzantine mosaic decoration* has lost its importance and remains no more than a witness of past methodological struggles.⁷² The following Demus' analytic studies on mosaics in Norman Sicily and Venice, as well as his more general study on the artistic interrelationship between Byzantium and the West and, eventually, a brief catalogue of mosaic icons, seem to be more successful⁷³.

In spite of his university education in Munich, Ernst Kitzinger was heavily influenced both by Viennese structuralism and Strzygowski's theory of Oriental roots of Byzantine art.⁷⁴ Kitzinger, who had been interested in Late Roman and Western medieval art in his early years, turned to Early Byzantine problems already after his emigration to America. In his papers on the cult of icons before Iconoclasm, based on a broad range of written sources (including hagiographical legends), Kitzinger presented the development of Byzantine idolatry and properly captured the character of this movement.⁷⁵ In his model of art in the early stages of the Eastern Empire, which he placed

⁷² The spatial model formulated by Demus was criticised e.g. by Mathews T. F. *The Sequel to Nicea II in Byzantine Church Decoration* // Perkins Journal of Theology 43 (1988). P. 11–21 (reprint in: *Idem*. Art and Architecture in Byzantium and Armenia [Variorum Reprints]. Aldershot, 1995, text XII); James L. Monks, *monastic Art, the sanctoral Cycle and the middle Byzantine Church* // The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism / eds. M. Mullet, A. Kirby. Belfast, 1994. P. 162–175. Nowadays, a more up-to-date point of view is present by e.g. Ousterhout R. *The Holy Space: Architecture and Liturgy* // Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium / ed. L. Safran. University Park, PA, 1998. P. 81–120 and Maguire H. *The Cycle of Images in the Church* // *Ibid*. P. 121–151.

⁷³ Demus O. *The Mosaics in Norman Sicily*. London, 1949; *Idem*. *The Church of San Marco in Venice: History, Architecture and Sculpture*. Washington, DC, 1960; *Idem*. *Byzantine Art in the West*. New York, 1970; *Idem*. *The Mosaics of San Marco in Venice*. Chicago, 1984. Vols. 1–2 (based on the material collect-

ed during the restoration of the church); Demus O., Kessler H. *The Mosaic Decoration of San Marco, Venice*. Chicago, 1988; Demus O. *Die byzantinischen Mosaikikonen*. Wien, 1991.

⁷⁴ Elsner J. *The Birth...* P. 374–375 points out Kitzinger's dependence of Riegl and Strzygowski.

⁷⁵ Kitzinger E. *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm* // DOP 8 (1954). P. 83–150 (see also the Italian translation: *Il culto delle immagini*. Florence, 1992); *Idem*. *Byzantine art in the period between Justinian and Iconoclasm* // *Berichte zum XI Internationalen Byzantinisten-Kongress*. München, 1958. Vol. IV/1. P. 1–50 (see also Japanese and Italian translations). Despite voices of criticism in recent literature (e.g. Kinney D. *The Makings of Byzantine Art* // *Byzantine Studies* 9 (1982). P. 316–333; Brubaker L. *Icons before iconoclasm?* // *Settimane di studio-centro Italiano di studi alto medioevo* 45 (1998). P. 1215–1254), Kitzinger's point of view remains valid, mainly thanks to the fact that it has solid foundations in historical sources.

in the fourth-century crisis of ancient art and its clash with the new Christian flat style of the fifth century that led to the Hegelian synthesis in Justinian's age, he rejected the term "Early Christian" as inadequate.⁷⁶ His method was purely formal and focused on style as a conveyor of the meaning. On the other hand, he used doubtful examples with disputable dates of creation if they could fit into his theory. Influenced by Demus, Kitzinger turned his attention to mosaics in Sicilian churches of Roger II and William II. The monographs of these monuments became his equally important contribution to the discipline.⁷⁷ Moreover, in his study on Monreale cathedral, Kitzinger introduced into the scholarship on Byzantine art the term "mode" (from the Latin *modus*), borrowed from Meyer Shapiro and used to describe a conscious choice made by artists between different manners in the light of the content.⁷⁸

Despite attending Schloser's and Strzygowski's courses, Weitzmann in turn demonstrated a completely different approach both to methodology and the appreciation of the Greco-Roman heritage in Byzantine art. This otherness can be explained with high probability by Weitzmann's dependence of his Berlin tutor, Adolf Goldschmidt (1863–1944), a traditional-style medievalist involved in the studies of German Gothic sculpture and manuscripts.⁷⁹ Weitzmann collaborated with Goldschmidt in his monumental corpus of Byzantine ivories – a study which is, despite some critique, still useful, mainly due to the huge body of collected materials.⁸⁰ His ties with Goldschmidt caused a break in Weitzmann's academic career in Germany under the Nazi regime and led him to assume a chair in Princeton (1935). Already in his German period, he turned his attention to Byzantine illuminated manuscripts,⁸¹ and developed this topic after his arrival in America⁸². The subject was studied before, but Weitzmann made of it the main object of his interest not only as an icono-

⁷⁶ Kitzinger E. *Byzantine Art in the making: main lines of stylistic development in Mediterranean art, 3rd–7th century*. Cambridge, MA, 1977.

⁷⁷ Kitzinger E. *The Mosaics of Monreale*. Palermo, 1960 (Italian version: *I mosaici di Monreale*); *Idem*. *The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo*. Washington, DC, 1990.

⁷⁸ Shapiro M. Review of Charles Rufus Morey, "Early Christian Art" // *The Review of Religion* 8 (1944). P. 165–186 (esp. 181); Kitzinger E. *Monreale...* P. 20–21; *Idem*. *Byzantine Art...* P. 19, 71–72, 75, 87, 96, 116, 118–119, 123. More detailed on the "mode" problem Białostocki J. *Styl i modus w sztukach plastycznych* // Białostocki J. *Sztuka i myśl humanistyczna*. Warszawa, 1966. S. 79–92.

⁷⁹ Kessler H. L. *Kurt Weitzmann*. P. xix.

⁸⁰ Goldschmidt A., Weitzmann K. *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X. bis XIII. Jahrhunderts*. Berlin, 1930–1934. Vols. 1–2.

⁸¹ Weitzmann K. *Die Armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*. Bamberg, 1933; *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts*. Berlin, 1935 (see also new edition with addenda volume, Wien, 1996).

⁸² See e.g. Weitzmann K. *The Illustrations in the Manuscripts of the Septuagint*. Princeton, 1941. Vols. 1–3 (see also new, posthumous edition of the second vol. with M. Bernabò, 1999, pt. 1–2); *Idem*. *The Joshua Roll: A Work of the Macedonian Renaissance* (Studies in Manuscript Illumination 3). Princeton, 1948; *Idem*. *The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923* (Studies in Manuscript Illumination 8). Princeton, 1979.

graphical repertory. During his studies in Princeton, he also analyzed its structure and evolution from ancient scrolls to medieval codices.⁸³ Along with unveiling principles which remain useful in analysis – such as the iconographic inertia which made artists use compositions known to them (slightly adjusted, if necessary) to depict new subjects and ideas even if they departed from the illustrated text,⁸⁴ he formulated doubtful ones, like the idea that it was necessary to reconstruct the lost archetypes of illuminated codices.⁸⁵

One of his most controversial concepts is the so-called Macedonian Renaissance. Based on a group of luxurious miniatures and ivories done by advanced capital workshops, Weitzmann formulated a thesis about a revival of the ancient style and iconography under the Macedonian dynasty.⁸⁶ He developed his preliminary observations, made already in the German period, in his further studies about mythological motifs in Byzantine art.⁸⁷ Generally, this construction was received enthusiastically,⁸⁸ but further research

⁸³ Weitzmann K. *Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration* (Studies in Manuscript Illumination 2). Princeton, 1947 (revised and expanded edition: 1970); *Idem*. *The Narrative and Liturgical Gospel Illustration* // *New Testament Studies* / ed. M. Parvis, A. P. Wikgren. Chicago, 1950. P. 151–174; *Idem*. *Studies in classical and Byzantine manuscript illumination* / ed. H. L. Kessler. Chicago, 1971. On Weitzmann's methodology see Brubaker L. *Critical Approaches to Art History*. P. 61–62.

⁸⁴ Weitzmann K. *The Survival of Mythological Representations in Early Christian and Byzantine Art and Their Impact on Christian Iconography* // *DOP* 14 (1960). P. 43–68, here: p. 57–66 (reprinted in: *Modern perspectives in Western art history: An anthology of twentieth-century writings on the visual arts* / ed. E. W. Kleinbauer. Toronto, 1971. P. 204–226 and in: Weitzmann K. *Classical Heritage in Byzantine and Near Eastern Art* [Variorum Reprints]. London, 1971, text VI). For the first time, Weitzmann pointed out that the depiction of Christ with Adam in the scene of Anastasis had been borrowed from the ancient iconography of Hercules with Cerberus, see: *Idem*. *Das Evangelion im Skevophylakion zu Lawra* // *Seminarium Kondakovianum* 8 (1936). P. 88–89; see also: *Idem*. *The Origin of the Threnos* // *De artibus opuscula XL: essays in honor of Erwin Panofsky* / ed. M. Meiss. New York, 1961. Vol. 1. P. 476–491 (where he suggests that the *Bewailing of Actaeon* was a compositional source for the Virgin lamenting over the body of Christ).

⁸⁵ See e.g. Weitzmann K. *Illustrations in Roll and Codex*... P. 193–205.

⁸⁶ Weitzmann K. *Der pariser Psalter ms. grec. 139 und die mittelbyzantinische Renaissance* // *Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 6 (1929). P. 178–194 (however it should be underlined that in this essay Weitzmann uses term *mid-Byzantine* instead of *Macedonian*), see also his: *Euripides Scenes in Byzantine Art* // *Hesperia* 18 (1939). P. 159–210; *Idem*. *Ivory Sculpture of the Macedonian Renaissance* // *Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur* / ed. V. Milošević. Mainz 1971. P. 1–12; *Idem*. *The Classical Mode in the Period of the Macedonian Emperors: Continuity or Revival?* // *Βυζαντινά και Μεταβυζαντινά*. The “Past” in Medieval and Modern Greek Culture / ed. S. Vryonis Jr. Malibu, 1978. P. 71–85 (of above studies 1, 3–4 reprinted in his *Classical Heritage* [Variorum], texts VIII–X). The term was used by him in a stylistic analysis as early as *The Joshua Roll*... P. 45, 112–114.

⁸⁷ Weitzmann K. *Greek mythology in Byzantine art* (Studies in Manuscript Illumination 4). Princeton, 1951 (2nd ed. 1984), esp. p. 198–208; *Idem*. *Geistige Grundlagen und Wesen der Makedonischen Renaissance*. Wiesbaden, 1963 (translated into English in: *Studies in Classical*... P. 176–223). Arguments against the classicisation of Byzantine civilization are presented by Mango C. A. *Discontinuity with the classical past in Byzantium* // *Byzantium and the Classical Tradition*. Birmingham, 1981. P. 48–57 (reprint in: *Idem*. *Byzantium and its Image* [Variorum Reprints]. London, 1984. P. 48–57).

⁸⁸ For the enthusiastic reception of the idea see Kitzinger E. *The Hellenistic Heritage in Byzantine Art* // *DOP* 17 (1963). P. 95–115. Having observed the weakness of the construction

has shown that Weitzmann ignored the fact that the group of artifacts arbitrarily chosen by him as representative for the phenomenon was very limited and did not correspond to the vast production, which had been far more flat and linear in form. The complexity of the problem is illustrated well by the frescoes in the Cappadocian cave church of Tokali Kilise (Göreme). While the paintings in the New Church (ca. 940) indisputably conform to the classicised style, the decorations of the Old Church (ca. 920), which are only a generation earlier, were painted in a linear, simplified and raw manner typical for the art created immediately after the end of Iconoclasm. In terms of style, they are undoubtedly far from our idea of Renaissance values, though chronologically they still belong to Weitzman's *Macedonian Renaissance*.⁸⁹ On the other hand, it is hard to speak about a revival, if we properly understand the character of the iconoclastic movement as turned solely against religious art.⁹⁰

Weitzmann tried to bring together the presence of classical elements in Byzantine art and Strzygowski's *Orientalism*. In his opinion, ancient Greek art in the form of *Iliad* and Euripides cycles influenced Jewish biblical iconography, and only centuries later, the process was repeated in Christian art. This hypothesis is barren with flawed *a priori* assumptions. Without any evidence Weitzman claimed the existence of an early archetypal group of Biblical cycles in Jewish manuscripts of the *Septuagint*, that had, in turn, been reflected in the frescoes of the Dura Europos synagogue (before 255 AD). At the same time, he omitted the fact that the synagogue was contemporary to *Domus ecclesiae* in the same town⁹¹. Another flaw in Weitzmann's way of

based on artistic evidence, Paul Lemerle suggested that the term *Renaissance* should be replaced with *Humanism* in his *Le premier humanisme byzantine* (Paris, 1971). The final critique of both ideas was formulated by Treadgold W. *The Macedonian Renaissance // Renaissance before the Renaissance. Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages* / ed. W. Treadgold. Stanford, CA, 1984. P. 75–98. The discussion was summarised by Hanson J. *The Rise and Fall of the Macedonian Renaissance // A Companion to Byzantium* / ed. L. James. Oxford, 2010. P. 338–350, here: p. 341–348.

⁸⁹ Based on a comparative stylistic analysis, Epstein A. W. *Tokali Kilise. Tenth-century metropolitan art in Byzantine Cappadocia* (Dumbarton Oaks Studies 22). Washington, DC, 1986. P. 14–31, proposed the first quarter of the 10th century as a date for the execution of frescoes in the Old Church and the middle of the same century for the New Church. These time frames correspond well with the chronology of the period delimited by the mosaics of Hagia Sophia in Constantinople (867) and the Paris *Homilies* of Gregory of Nazianzus

(879–882), on the one hand, and the *Paris Psalter* (ca. 950), on the other. Exposed to severe criticism, Weitzmann modified his theory, cf. e.g. Weitzmann K. *The Classical in Byzantine Art as a Mode of Individual Expression // Byzantine Art, an European Art: Lectures*. Athens, 1966. P. 150–177.

⁹⁰ On the evidence of figurative art created during the Iconoclastic period see e.g. Grabar A. *L'iconoclasm...* P. 115–147, figs. 23–44. An exceptional piece of evidence for the activity of the Constantinopolitan imperial scriptorium is provided by the richly illustrated Vatican copy of the *Handy Tables* by Ptolemy (*cod. 1291*), done in 753/54, see Wright D. H. *The Date of the Vatican Illuminated Handy Tables of Ptolemy and of its Early Additions // Byzantinische Zeitschrift* 78 (1985). P. 355–362. For the idea of continuity in Byzantine culture see e.g. Kazhdan A., Cutler A. *Continuity and Discontinuity in Byzantine History // Byzantium* 52 (1982). P. 429–478.

⁹¹ Weitzmann K. *Die Illustration der Septuaginta // Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 3/4 (1952–1953). S. 96–120; *Idem*. *The Survival of Mythological Representations...* P. 60–61:

thinking seems to be lack of understanding for the typological and symbolic dimension of Old Testament motifs in Early Christian paintings (especially catacombs).⁹² Despite all these shortcomings, due to a simple, clear style of argumentation and examples that incite imagination, Weitzman's methods became very popular among modern art historians.

A picture of scholarship on Byzantine art in the second half of the 20th century cannot be complete without mentioning the contribution to the discipline by Cyril Mango and Ihor Ševčenko. Educated as philologists, they both turned their interests toward Byzantine artifacts, putting a special stress on their historical context. Mango presented his method already in his doctoral dissertation on the Chalke Gate of the Great Palace, where he reconstructed this non-existent structure and its different functions based on extensive analysis of written sources.⁹³ He showed an interest in the history of Byzantine architecture in his further studies,⁹⁴ sometimes conducted in cooperation with

The process of transforming mythological scenes into Biblical ones started, [...] with the very beginning of the illustration of the Septuagint which, on the basis of its reflection in the frescoes of the Dura synagogue, can be assumed to have taken place in Greco-Jewish art. When, centuries later, the New Testament was illustrated for the first time, this must have been done under conditions very similar to those that produced the Old Testament cycles...; Weitzmann K., Kessler H. L. The frescoes of the Dura synagogue and Christian art (Dumbarton Oaks Studies 28). Washington, DC, 1990.

⁹² A review of the discussion on the origin of Christian art is presented by Przybyszewski B. Początki starożytności sztuki obrazowej // *Folia Historiae Artium* 15 (1979). S. 5–24. Some reservations concerning the idea of the dependence of monumental paintings on miniature cycles were put forward by Kitzinger E. The Role of Miniature Painting in Mural Decoration // *The Place of Book Illumination in Byzantine Art*. Princeton, NJ, 1975. P. 99–142. He pointed out (on p. 122–23) that e.g. the mosaics of S. Maria Maggiore did not have a known source among contemporary miniatures. More on the critique of Weitzmann's methods: Lowden J. The Octateuchs: a study in Byzantine manuscript illustration. University Park, PA, 1992. P. 7–8.

⁹³ Mango C. A. The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Copenhagen, 1959. The same reconstructive method was applied by Mango in his later essays, see e.g.: Mango C. A. L'Europe de l'Hippodrome de Constantinople. Essai d'identification // *Revue des études byzan-*

tines 7 (1949). P. 180–193; *Idem*. Le Diippon. Étude historique et topographique // *Ibid.* 8 (1950). P. 152–161; *Idem*. The Date of the Narthex Mosaics of the Church of the Dormition at Nicaea // *DOP* 13 (1959). P. 245–252; *Idem*. The palace of Lausus at Constantinople and its collection of ancient statues // *Journal of the history of collections* 4 (1992). P. 89–98; *Idem*. Where at Constantinople was the Monastery of Christos Pantepoptes? // *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*. Seria 4. 20 (1998). P. 87–88; *et infra*.

⁹⁴ Mango C. A. *Architettura bizantina*. Milano, 1974 (see also: Arabic, English, German, and Turkish translations); *Idem*. Byzantine Brick Stamps // *American Journal of Archaeology* 54 (1950). P. 19–27; *Idem*. Les monuments de l'architecture du XI^e siècle et leur signification historique et sociale // *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance* 6 (1976). P. 351–365; see also e.g. *Idem*. The Monastery of St. Abercius at Kursunlo (Elegmi) in Bithynia // *DOP* 22 (1968). P. 169–176; *Idem*. The Byzantine Church at Vize (Bizye) in Thrace and St. Mary the Younger // *Зборник радова Византолошког института* 10 (1968). P. 9–13; *Idem*. The Monument and its History // *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul* / ed. idem. Washington, DC, 1978. P. 1–42; *Idem*. The Conversion of the Parthenon into a Church: The Tübingen Theosophy // *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*. Seria 4. 18 (1995). P. 201–203; *Idem*. The palace of the Boukoleon // *Cahiers archéologiques. Fin de l'antiquité et moyen-âge* 45 (1997). P. 41–50.

Ševčenko⁹⁵ and often focused on the urban history of his native Constantinople.⁹⁶ Mango presented his reflections on the methodology of the studies on Byzantine architecture in a separate essay, where he proposed the following classification of approaches: *typological* (based on the idea of a formal taxonomy and local schools), *symbolic* or *ideological* (using medieval interpretations, but limited in scope due to a modest number of sources), *functional* (including the analysis of the impact of liturgical factors) and *social* or *economic*.⁹⁷ Mango himself uses various methods in his studies. As an example of the controversy on the functional background we may cite the well-known discussion between Mango on the one hand and Krautheimer and Mathews on the other about the original function of octagonal churches under Justinian the Great.⁹⁸

His inclination towards written history led Mango to publish (in an English translation) an anthology of texts about Byzantine artifacts – a still useful manual for the students of the subject.⁹⁹ While his studies on mosaics and paintings did not bring significant methodological innovations,¹⁰⁰ the paper on the reception of antique art in Byzantium drew attention of art historians towards beholders' reaction as an independent subject of hu-

⁹⁵ Mango C., Ševčenko I. Remains of the Church of St. Polyeuktos at Constantinople // DOP 15 (1961). P. 243–247; *Idem*. Some Churches and Monasteries on the Southern Shore of the Sea of Marmara // DOP 27 (1973). P. 235–277. See also Mathews T. F., Mango C. A. Observations on the Church of Panagia Kamariotissa on Heybeliada (Chalke), Istanbul with a Note on Panagia Kamariotissa and Some Imperial Foundations of the Tenth and Eleventh Centuries at Constantinople // DOP 27 (1973). P. 115–132; Mango C. A., Hawkins E. J. W. Additional Finds at Fenari Isa Camii, Istanbul // DOP 22 (1968). P. 177–184.

⁹⁶ Mango C. A. The Triumphant Way of Constantinople and the Golden Gate // DOP 54 (2000). P. 173–188; *Idem*. Le développement urbain de Constantinople (IV^e–VII^e siècles). Paris, 1985 (2nd ed. 1990; 3rd ed. 2004); see also his numerous papers on Constantinopolitan monuments collected in the volume: *Studies on Constantinople* [Variorum Reprints]. Aldershot, 1993.

⁹⁷ Mango C. A. Approaches to Byzantine Architecture // Muqarnas 8 (1991). P. 40–44.

⁹⁸ Mango C. A. The Church of Saints Sergius and Bacchus at Constantinople and the Alleged Tradition of Octagonal Palatine Churches // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 21 (1972). P. 189–193; *Idem*. The Church of Sts. Sergius and Bacchus once

again // Byzantinische Zeitschrift 68 (1975). P. 385–392; Krautheimer R. Again Saints Sergius and Bacchus at Constantinople // Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 23 (1974). P. 251–253; Mathews T. F. Architecture et liturgie dans les premiers églises palatiales de Constantinople // Revue de l'Art 24 (1974). P. 22–29.

⁹⁹ Mango C. A. The Art of the Byzantine Empire 312–1453: sources and documents. Toronto, 1972 (with numerous reprints).

¹⁰⁰ See e.g. Mango C. A. Documentary Evidence on the Apse Mosaics of St. Sophia // Byzantinische Zeitschrift 47 (1954). P. 395–402; Mango C., Hawkins E. J. W. The Hermitage of St. Neophytos and Its Wall Paintings // DOP 20 (1966). P. 119–206; *Idem*. The mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the north tympanum // DOP 26 (1972). P. 1–42; Mango C. A. The date of cod. Vat. Regin. Gr. 1 and the Macedonian Renaissance // Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia 4 (1969). P. 121–126; *Idem*. The monastery of St. Chrysostomos at Koutsovendis (Cyprus) and its wall paintings. 1: Description // DOP 44 (1990). P. 63–94. For complete Mango's bibliography until 1997, see: Aetos, Studies in honour of Cyril Mango / eds. I. Ševčenko and I. Hutter. Stuttgart; Leipzig, 1998. P. XII–XX.

manistic reflection.¹⁰¹ Along with his work on epigraphy and architecture, Ševčenko focused on illuminated codices, especially those with calendar cycles – such as the *Menologion* of Basil the Bulgarslayer (*Vat. gr. 1613*).¹⁰² His research on this topic is continued by his former wife Nancy Patterson Ševčenko.¹⁰³

The next generation (1940s) and the roots of the present crisis

The above-mentioned founding fathers of the discipline did not establish academic schools based on clearly defined methodological dogmas, but they significantly influenced not only their students but also the most of the currently active scholars. The most noteworthy among them are Grabar's students: Suzy Dufrenne (1919–2012), who was also influenced by Louis Grodecki and who specialised in miniature painting;¹⁰⁴ and an Englishman, Christopher Walter (born in 1925), who was involved in iconographic and hagiographical studies.¹⁰⁵ Another scholar whose fate was also tied with France is Tania Velmans, born in Bulgaria in 1938.¹⁰⁶ In the United States, where the influence of the previous generation was obviously the strongest, one should mention Weitzman's students at Princeton: a skilful researcher of Byzantine manuscripts – George Galavaris (1926–2003),¹⁰⁷

¹⁰¹ Mango C. A. *Antique Statuary and the Byzantine Beholder* // DOP 17 (1963). P. 53–75 (reprint in: *Idem*. *Byzantium and its Image* [Variorum Reprints]. London, 1984, text V); see also: *Idem*. *Latitudo byzantine à l'égard des antiquités grégoriennes* // *Byzance et les images* / ed. J. Durand. Paris, 1994. P. 95–120.

¹⁰² See e.g. Ševčenko I. *The Illuminators of the Menologion of Basil II* // DOP 16 (1962). P. 243–276; *Idem*. *Sviatoslav in Byzantine and Slavic Miniatures* // *Slavonic Review* 24 (1965). P. 709–713; *Idem*. *The Anti-Iconoclastic Poem in the Pantocrator Psalter* // *Cahiers archéologiques* 15 (1965). P. 39–60; *Idem*. *Poems on the Death of Leo VI and Constantine VII in the Madrid Manuscript of Skylitzes* // DOP 23–24 (1969–1970). P. 222–225; *Idem*. *On Pantoleon the Painter* // *Festschrift für Otto Demus zum 70. Geburtstag* / ed. H. Hunger, M. Restle (= *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 21). Wien, 1972. P. 241–249.

¹⁰³ See e.g. Patterson Ševčenko N. *Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion*. Chicago ; London, 1990, and her collected studies: *Eadem*. *The celebration of the Saints in Byzantine Art and Liturgy* [Variorum Reprints]. Farnham, 2013.

¹⁰⁴ Dufrenne S. *Le psautier de Bristol et les autres psautiers byzantins* // *Cahiers archéologiques*. Fin de l'antiquité et moy-

en-âge 14 (1964). P. 159–182; *Eadem*. *L'illustration des psautiers grecs du Moyen-âge*. Paris, 1966. Vol. 1 : Pantocrator 61. Paris grec 20. British Museum 40731; *Eadem*. *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*. Paris, 1970.

¹⁰⁵ Walter Chr. *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*. Paris, 1970; *Idem*. *Art and Ritual of the Byzantine Church*. London, 1982; *Idem*. *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*. Aldershot, 2003. His numerous papers are partly collected in three volumes: *Idem*. *Studies in Byzantine Iconography* [Variorum Reprints]. London, 1977; *Idem*. *Prayer and Power in Byzantine and papal Imagery* [Variorum Reprints]. Aldershot, 1993; *Idem*. *Pictures as Language: how the Byzantines exploited them*. London, 2000. For full bibliography see *Ritual and Art, Byzantine Essays for Christopher Walter* / ed. P. Armstrong. London, 2006. P. 275–285.

¹⁰⁶ Velmans T. *La peinture murale byzantine à la fin du Moyen Age*. Paris, 1977; *Velmans T., Novello A. A. Miroir de l'invisible: peintures murales et architecture de la Géorgie*. Milano, 1996.

¹⁰⁷ Galavaris G. *The Illustration of the Liturgical Homilies of Gregory of Nazianzenus*. (Studies in Manuscript Illumination 6). Princeton, 1969.

and Herbert Kessler (born in 1941), involved in iconographic studies.¹⁰⁸ Researches on classical tradition in aristocratic manuscripts, as well as Byzantine ivories have been continued by Antony Cutler, another scholar closely tied with the United States, though his education was begun in his native London and continued under the supervision of Sir Steven Runciman at the Trinity College at Cambridge.¹⁰⁹

In turn, Krautheimer's student and co-author Slobodan Ćurčić (born 1940 in Sarajevo, now retired), who focuses on the history of architecture, especially in his native Balkans, is still active at Princeton University.¹¹⁰ Another Krautheimer's student – Thomas Mathews SJ (born in 1934) – significantly contributed to the study of Early Byzantine ecclesiastical architecture by introducing the liturgical factor in his analysis.¹¹¹ Among other English-speaking scholars, Robin Sinclair Cormack (born in 1940) and Robert S. Nelson should also be mentioned, though their work is of lesser significance for the development of methodology.¹¹² Henry Maguire (born in 1940), now a professor emeritus at the John Hopkins University in Baltimore seems to be the most independent from his tutor, Ernst Kitzinger, and creative in this group. In his studies on visual arts and messages conveyed by pictures, he extensively uses structures and motifs from Byzantine philosophy, poetry, liturgy and rhetoric in order to make his

¹⁰⁸ Kessler H., Weitzmann K. *The Cotton Genesis: British Library Codex Cotton Otho B. VI*. Princeton, NJ, 1986; Kessler H. *Studies in Pictorial Narrative*. London, 1994 (collected studies); *Idem*. *Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*. Philadelphia, PA, 2000.

¹⁰⁹ Cutler A. *The aristocratic Psalters in Byzantium*. Paris, 1984; *Idem*. *The Hand of the Master: Craftsmanship, Ivory and Society in Byzantium; (9th–11th centuries)*. Princeton, NJ, 1994. His articles on various subjects were collected in three separated volumes of Variorum Reprints series: *Imagery and ideology in Byzantine Art*. Aldershot, 1992; *Late Antique and Byzantine Ivory Carving*. Aldershot, 1998 and *Image Making in Byzantium, Sasanian Persia and the Early Muslim World: Images and Cultures*. Farnham, 2009.

¹¹⁰ Ćurčić S. *Gračanica. King Milutin's Church and its Place in Late Byzantine Architecture*. London, 1979; *Idem*. *Middle Byzantine Architecture on Cyprus: provincial or regional?* Nicosia, 2000; *Idem*. *The Role of late Byzantine Thessalonike in Church Architecture in the Balkans* // DOP 57 (2003). P. 65–84; *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*. Yale; New Haven, 2010.

¹¹¹ Mathews T. F. *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*. University Park, PA, 1971 (his doctoral thesis); *Idem*. *Art and Architecture in Byzantium and Armenia: Liturgical and Exegetical Approaches* [Variorum Reprints]. Aldershot, 1995.

¹¹² Robin Cormack studied in London under the supervision of George Zarnecki and Ernst Gombrich (formally also under Cyril Mango). He is mostly involved in studies on icons and frescoes, see e.g. *Cormack R. Writing in Gold: Byzantine Society and its Icons*. Oxford, 1985; *Idem*. *Painting the Soul: Icons, Death Masks and Shrouds*. London, 1997. Nelson's interests are focused on Palaiologian painting and manuscript miniatures, see *Nelson R. S. The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*. New York, 1980; *Idem*. *Theodore Hagiopetrites, A Late Byzantine Scribe and Illuminator*. Wien, 1991. Vols. 1–2; *Idem*. *Later Byzantine Painting: Art, Agency, and Appreciation* [Variorum Reprints]. Aldershot, 2007.

interpretations more comprehensive and display different aspect of medieval objects of art to the contemporary beholder.¹¹³

The most important for this period are probably the writings of Hans Belting (born in 1935), who is already mentioned in the introduction. This German art theoretician got involved in Byzantine studies.¹¹⁴ In his crucial books on the medieval reception of religious representations, he introduced the analysis that took into consideration the liturgical dimension of the artifact. Belting claims that before the end of the Renaissance, in European culture, icons and images in general were objects of veneration, rather than valued items intended for spiritual rather than aesthetical contemplation. Accordingly, Belting highlights the congregation of the faithful as beholders to whom religious and cultural message were addressed.¹¹⁵ This novel approach can be well illustrated by comparing the methods used in the analysis of the *Passion* motifs in Byzantine iconography. While Weitzmann focuses on the formal shape of composition in his paper on the origins of the *Threnos*, trying to point out antique patterns used by Byzantine artists, Belting in his studies is primarily interested in the liturgical function of individual objects (processional icons, *epitaphioi* and other liturgical embroideries) and he seeks to reconstruct their use in the ritual based on written sources.¹¹⁶

Both Maguire's and Belting's methods, which take into consideration a wider cultural context, seem to be very promising, but they require a broad cultural knowledge from those who use them and it was probably due to this fact they have not had many followers. Instead, most Byzantine art historians prefer to follow the traditional methodology introduced by the previous generation, especially Krautheimer, Grabar and

¹¹³ Maguire H. *Art and Eloquence in Byzantium*. Princeton, 1981; *Idem*. *Earth and ocean: the terrestrial World in early Byzantine Art*. University Park, PA, 1987; *Idem*. *The Icons of Their Bodies: Saints and Their Images in Byzantium*. Princeton, NJ, 1996; *Idem*. *Image and Imagination in Byzantine Art* [Variorum Reprints]. Aldershot, 2007; *Idem*. *Nectar and Illusion: Nature in Byzantine Art and Literature*. Oxford, 2012.

¹¹⁴ Belting's early work on Late Byzantine miniatures (*Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*. Heidelberg, 1970) presents a rather conventional methodology.

¹¹⁵ Belting H. *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter: Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*. Berlin, 1981 (2nd ed. 1995, 3rd ed. 2000, see also French and English translations); *Idem*. *Bild und Kult. Eine*

Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München, 1990 (see also numerous reeditions and translations, esp.: *Likeness and Presence: A History of the Image before the Era of Art*. Chicago, 1997; *Image et culte: une histoire de l'image avant l'époque de l'art*. Paris, 1998 and 2007; *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*. Roma, 2001; *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid, 2009; *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*. Gdańsk, 2010).

¹¹⁶ Vide supra, note 84; Belting H. *An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium* // *DOP* 34/35 (1980/1981). P. 1–16; *Idem*. *Das Bild und sein Publikum...* S. 142–197 (chapter V).

Weitzmann.¹¹⁷ The mechanical repetition of their intellectual structures also leads to the repetition of mistakes inherent in their original theories. At the same time, the use of the same paths of argumentation makes the whole construction too obvious and boring to the audience. Endlessly repeated “truths” (which are sometimes false) do not make Byzantine art history more attractive. Paradoxically, one can say that the main culprits seem to be the most eminent scholars of the past generations, their strong personalities and appealing theories.

Signs of a crisis and possible ways of overcoming it

Superficially, history of Byzantine art looks as an academic discipline in a rather good condition. Initiated by Weitzmann (1977–1978) series of exhibitions at the Metropolitan Museum in New York have successfully continued over the past decades (1997, 2004, 2012).¹¹⁸ Significant exhibitions were also organised in Paris (1992–1993), Thessaloniki (1997), Trier (2007) and London (2008–2009).¹¹⁹ They were usually accompanied by conferences, the last one arranged within the framework of the British Annual Spring Symposia (2009).¹²⁰ Although the *Corpus of the Byzantine-Wall Paintings of Greece*, compiled under the auspices of the Inter-

¹¹⁷ Bulgarian medieval art history is an example of a national school under such an influence. *Bakalova E. Art History in Bulgaria: Institutional Frameworks, Research Directions and Individual Scholars // Art History and Visual Studies in Europe : Transnational Discourses and National Frameworks*. Leiden ; Boston, 2012. P. 287–304, here: p. 289–290 states: *The methodological premises of Grabar's works still provide the basis of all Bulgarian research on Byzantine and medieval Bulgarian art today*. This is not surprising if we remember that during his Bulgarian period Grabar dealt with local monuments, see. e.g. *Grabar A. La peinture religieuse en Bulgarie* (Paris, 1928). It is symptomatic that his monograph (*Грaбap A. Бoянcкaтa църквa Архитектура—живoпис*. София, 1924) remained the only complex monograph on the monument until the recent years, see *Zograf Vasilie and the Boyana Church 750 Years Later* / ed. K. Popkonstantinov. Sofia, 2009; *Бoянcкaтa църквa мeждy Иcтoкa и Запaдa в изкуcтвoтo нa християнcкa Евpoпa* / ред. Б. Пенкова. София, 2011.

¹¹⁸ *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century* / ed. K. Weitzmann. New York, 1979; *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843–1261* / ed. E. C. Evans, W. D. Wixom. New York, 1997;

Byzantium: Faith and Power (1261–1557) / ed. H. C. Evans. New York, 2004; *Byzantium and Islam: Age of Transition* / eds. H. C. Evans, B. Ratliff. New York, 2012.

¹¹⁹ *Byzance. L'art byzantin dans les collections publiques françaises* / ed. J. Durand. Paris, 1992; *Treasures of Mount Athos* / ed. A. A. Karakatsanes. Thessaloniki, 1997; *Konstantin der Grosse* / eds. A. Demandt and J. Engemann. Trier, 2007; *Byzantium 330–1453* / ed. R. Cormack, M. Vassilaki. London, 2008.

¹²⁰ *Age of Spirituality: A Symposium* / ed. K. Weitzmann. New York, 1980; *Perceptions of Byzantium and Its Neighbors (843–1261)* / ed. O. Z. Pevny. New York, 2000; *Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Perspectives on Late Byzantine Art and Culture* / ed. S. T. Brooks. New York, 2006; *Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption, Kolloquiumsband* / eds. A. Demandt, J. Engemann. Trier, 2007; *Wonderful Things: Byzantium Through Its Art: Papers from the 42nd Spring Symposium of Byzantine Studies*. London, 20–22 March 2009 / ed. A. Eastmond, L. James. Farnham, 2013; *Age of Transition. Byzantine Culture in the Islamic World* / ed. H. C. Evans. New York, 2012.

national Association of Byzantine Studies (AIEB), has a single volume so far,¹²¹ other national institutions produce multi-volume series, sometimes popular in character.¹²² There are new projects aimed at creating accessible on-line inventories and digital databases.¹²³

In the light of the above-mentioned statements, the question arises if there is any symptom of the collapse? A closer look at the academic life confirms such a diagnosis. If one compared the programmes of the recent International Byzantine Congresses, striking differences could be observed. In previous meetings held in Paris (2001)¹²⁴ and London (2006),¹²⁵ art history was still represented by a significant number of speakers, and, for example, an excellent round table on Athonite art was chaired by George Galavaris.¹²⁶ In the London Congress, Marlia Mundell Mango discussed the fragmentary state of Byzantine archaeology.¹²⁷ The situation changed dramatically at the Congress held in Sofia (2011). While reflection on artistic matters in Byzantium was still present in the proceedings, the number of presented papers measured in percentage terms, (and often their

¹²¹ Chatzidakis M., Bitha I. *Corpus of the Byzantine Wall Paintings of Greece. Vol. 1 : The Island of Kythera*. Athens, 2003 (Greek version: 1997); see also the review by Vasiliki Tsamakda in *Byzantinische Zeitschrift* 98 (2005). P. 118–122. On the history and perspectives of the project see *Voctopoulos P. L. Le Corpus de la Peinture Monumentale Byzantine: Bilan et Perspectives // Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*: London, 21–26 August, 2006 / ed. F. K. Haarer, E. Jeffreys. Aldershot, 2006. Vol. 1 : Plenary Papers. P. 147–151. Cf. also *Toutos N., Φουστέρης Γ. Ευρετήριο της Μνημειακής Ζωγραφικής του Αγίου Όρους. 10ος – 17ος Αιώνας*. Αθήναι, 2010.

¹²² E.g. *Studies and Monographs and Scientific and Popular Monographs* (edited by the Institute for the Protection of Cultural Monuments of the Republic of Serbia); *Monuments of the Artistic Culture of Ancient Russia* (edited by the Russian State Institute of Art History); *Byzantine Art in Greece* (general editor: Manolis Chatzidakis). The topographical inventory: *Tabula Imperii Byzantini* (edited by the Austrian Academy of Sciences) is also of some importance for art historical studies.

¹²³ Among others, noteworthy examples include: the Gertrude Bell archive, digitised by the Newcastle University and accessible online: www.gerty.ncl.ac.uk; the partly digitised Image Collections and Field Archives of the Dumbarton Oaks Institute: www.doaks.org/library-archives/icfa; Digitale Forschungsar-

chiv Byzanz (DiFaB; Digital Research Archive for Byzantium) is an open-access collection of old slides (starting from Strzygowski times) scanned in high resolution and archived using the PHAIDRA platform of the Venna University: difab.univie.ac.at; BLAGO, an open resource archive of panoramic photographs from Serbian churches and monasteries: <http://www.srpskoblago.org>; the partly digitised Princeton Index of Christian Art: ica.princeton.edu.

¹²⁴ XX^e congrès international des études byzantines. Collège de France – Sorbonne, 19–25 août 2001. Pré-actes. Paris, 2001. Vol. 1 : Séances plénières. P. 91–95, 102–120. Vol. 3 : Communications libres. P. 283–459 (part “C. Archéologie et histoire de l’art”).

¹²⁵ Proceedings of the 21st International Congress... Vol. 1. P. 99–130, 345–95. Vol. 2 : Abstract of Panel Papers. P. 235–242, 263–278. Vol. 3 : Abstracts of Communications. P. 41–59, 88–95, 270–349 (including an interesting panel about future research on Byzantine artistic heritage), *et passim*.

¹²⁶ XX^e congrès international... Vol. 1. P. 123–149 (Athos, la sainte montagne. Tradition et Renouveau dans l’art).

¹²⁷ Mango M. M. Action in the Trenches: A Call for a More Dynamic Archaeology of Early Byzantium // Proceedings of the 21st International Congress... Vol. 1. P. 83–93.

methodological quality) decreased.¹²⁸ Reversely, the number and quality of archaeological reports increased apparently, which was especially visible in round table sessions.¹²⁹ A similar process can be observed in the publishing market.¹³⁰

A comparison with archaeology in terms of the statistic change can be instructive. Over the past decades, the methodology and self-identification of this branch of historical knowledge have been redefined. Archaeologists are no longer diggers who search for artifacts, but rather scholars who reconstruct elements of material life using sometimes such conceptual methods like ground-penetrating radars, historic genetic research or environmental archaeology.¹³¹ Surveys and virtual models have become trivial, but archaeologists manage to defend their independence and diversity from the kin disciplines such as anthropology.¹³² In effect, this new understanding of the function and tasks of archaeology has revived

¹²⁸ Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia 22–27 August 2011 / ed. I. Iliev. Sofia, 2011. Vol. 1 : Plenary Papers. P. 475–568. Vol. 2 : Abstracts of Round Table Communications. P. 146–214 (History of Art and Music). Vol. 3 : Abstracts of Free Communications. P. 96–125 (Architecture). P. 265–282 (Art Aesthetic and Music). P. 304–372 (Iconography and Paintings).

¹²⁹ Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies. Vol. 2. P. 77–144 (Archaeology and History); Vol. 3. P. 1–25.

¹³⁰ The scope and subject of this paper do not allow mentioning many active Byzantine art historians. I will limit myself to mentioning only a few of them, notable for their editorial activities: Ioli Kalavrezou-Maxeiner (Byzantine Icons in Steatite. Wien, 1985. Vols. 1–2); Maria Vassilaki, involved in the studies on the cult of the Virgin (Images of the Mother of God: perceptions of the Theotokos in Byzantium / ed. M. Vassilaki. Aldershot, 2004) and post-Byzantine icon painting (The Hand of Angelos: An Icon Painter in Venetian Crete / ed. M. Vassilaki. Farnham, 2010; *Vassilaki M. Working Drawings of Icon painters after the Fall of Constantinopolis. The Andreas Xyngopoulos portfolio at the Benaki Museum. Athens, 2015*); Michaele Bacci, who studies iconography and hagiographical matters (*Bacci M. Il pennello dell'Evangelista: storia delle immagini sacre attribuite a san Luca (Piccola Biblioteca Gism 14). Pisa, 1998*; *Idem. San Nicola: il grande taumaturgo. Bari, 2009*); Tatiana Carevskaya (*Царевская Т. Ю. Фрески церкви Благовещения на Мячине (в Арках). Новгород, 1999; Eadem. Ро-*

спись церкви Феодора Стратилата на Рычю в Новгороде и ее место в искусстве Византии и Руси второй половины XIV века. М., 2007); L. Lifshits (*Лифшиц Л. И. Монументальная живопись Новгорода XIV–XV веков. М., 1987; Idem. Очерки истории живописи древнего Пскова. Середина XIII – начало XV века. Становление местной художественной традиции. М., 2004*). A. Weyl Carr, B. Todić, M. Marković, T. Papamastorakis, I. Spatharakis, V. Pace, H. Buchwald, A. Lidov, T. Starodubcev and A. Semoglou are also noteworthy.

¹³¹ See e.g. *Albarella U. Environmental Archaeology: Meaning and Purpose. Dordrecht, 2001*; *Handbook of archaeological sciences / eds. D. R. Brothwell, A. M. Pollard. Chichester, 2001*; *Cavalli-Sforza L. L., Feldman M. W. The application of molecular genetic approaches to the study of human evolution // Nature Genetics 33 (2003). P. 266–275*; *Handbook of archaeological methods. Vol. 1 / eds. H. D. G. Maschner, Ch. Chippindale. Lanham, MD, 2005*; *Handbook of archaeological theories / eds. R. A. Bentley, H. D. G. Maschner, Ch. Chippindale. Lanham, MD, 2008*; *Przeszłość społeczna. Próba konceptualizacji / ed. S. Tabaczyński et al. Poznań, 2012*.

¹³² *Olsen B., Shanks M., Webmoor T., Witmore Chr. Archaeology: the discipline of things. Berkeley, CA, 2012*; *Olsen B. In defense of things: archaeology and the ontology of objects. Lanham, MA, 2010*. Authors criticise both processual and postprocessual archaeology.

this academic branch both in its traditional and modern dimensions.¹³³ It seems that redefinition of art history as an academic field of interest should follow a similar direction. The narrow, old definition based on specific formal and iconographic methods as distinguishing features of art history¹³⁴ should be replaced with a new one, focused on the subject of study – the visual aspects of Byzantine culture considered in their historical dimension. The latter condition seems to be especially important, because the past character of the investigated phenomenon requires the use of tools of historical research and clearly divides our field of research from the anthropology of images postulated by Belting.¹³⁵ To sum up, art history, like other histories (economic, military, politic, etc.) is a discipline investigating the past in its specified aspect (fine and applied arts, architecture and ornament). Like other “histories”, our branch has its own methodology, which is still useful in research¹³⁶ but neither the

¹³³ Sinclair T. A. *Eastern Turkey: An Architectural & Archaeological Survey*. London, 1987–1990. Vol. 1–4; *Byzantine Butrint: excavations and surveys, 1994–99* / ed. R. Hodges, W. Bowden, K. Lako. Oxford, 2004; *Butrint 3: excavations at the Triconch Palace* / ed. R. Hodges, W. Bowden. Oxford, 2011; *Butrint 4: The Archaeology and Histories of an Ionian Town* / ed. I. L. Hansen, R. Hodges. Oxford, 2013; *Ousterhout R. G. A Byzantine settlement in Cappadocia* (Dumbarton Oaks Studies 42). Washington, DC, 2005 (this work merits special interest because it includes a description of the architecture and the remains of the frescoes of the Çanlı Kilise).

For the new methodologies of research see e.g.: *Eastwood W. J. Palaeoecology and Eastern Mediterranean Landscapes: Theoretical and practical approaches* // *General Issues in the Study of Medieval Logistics: Sources, Problems and Methodologies* / ed. J. Haldon. Leiden ; Boston, 2006. P. 119–157; *Vanhaverbeke H. et al. What happened after the 7th century AD? A different Perspective on Post-Roman Rural Anatolia* // *Archaeology of the countryside in medieval Anatolia* / eds. T. Vorderstrasse, J. Roodenberg. Leiden, 2009. P. 177–190; *Dunn A. Byzantine and Ottoman maritime Traffic in the Estuary of the Strymon: between Environment, State, and Market* // *Medieval and Post-medieval Greece. The Corfu Papers* (B.A.R. International Series 2023) / eds. J. Bintliff, H. Stöger. Oxford, 2009. P. 15–31; *Bintliff J. Reconstructing Byzantine Countryside: New Approaches from Landscape Archaeology* // *Byzanz als Raum. Zu Methoden und In-*

halten der historischen Geographie des östlichen Mittelmeerraumes in Mittelalter / eds. K. Belke, F. Hild, J. Koder and P. Soustal. Wien, 2000. P. 37–63; *Veikou M. Byzantine Epirus: A Topography of Transformation. Settlements of the Seventh-Twelfth Centuries in Southern Epirus and Aetoloacarnania, Greece* (Medieval Mediterranean 95). Leiden ; Boston, 2012; *Izdebski A. A rural Economy in Transition. Asia Minor from Late Antiquity into the Early Middle Ages* // *Journal of Juristic Papyrology Supplement. Series 18*. Warsaw, 2013; *Haldon J. et al. The Climate and Environment of Byzantine Anatolia: integrating Science, History and Archaeology* // *Journal of Interdisciplinary History* 45 (2014). P. 113–161.

¹³⁴ For the traditional view on art history as a discipline that uses formal (based on *Focillon H. La vie des formes*. Paris, 1935 and Gombrich's style/form theory) and iconographic (derived from the writings of Aby Warburg, Fritz Saxl and Ervin Panovsky) methodology see *Białostocki J. Znaczenie historii sztuki wśród nauk humanistycznych* // *Sztuka i myśl humanistyczna*. S. 146–162 (with further bibliography); *Idem. Historia sztuki wśród nauk humanistycznych*. Wrocław ; Warszawa ; Kraków ; Gdańsk, 1980 (esp. chapters on structure, sign and iconography – image).

¹³⁵ See *supra*, note 1.

¹³⁶ For example, dating based on an analysis of style is accurate and reliable as far as Byzantine painting is concerned, see e.g. *Mouriki D. Stylistic Trends in monumental Painting of Greece during the eleventh and twelfth Centuries* // *DOP* 34 (1980). P. 77–124;

methodology, nor the questions we ask can be limited to matters of style or iconography. Such an attitude widens (or rather makes open) the field of our research, and allows us to better understand the visual language of Byzantine artists and beholders.

Studies on Byzantine *realia* in art

In the late 20th century, the Weitzmannization of Byzantine art history reached its peak. Investigations on Hellenistic motifs in style and iconography became so popular that a question arose among scholars whether Byzantines had created their own form of art, or maybe Byzantium had been nothing more than a continuation of antiquity? This impasse was overcome by Maria Parani in her extensive study on *realia* in Middle and Late Byzantine iconography.¹³⁷ Using as examples court and military costumes, furniture and everyday tools depicted on the walls of Byzantine churches, in miniatures and icons, she proved that medieval Greeks used motifs borrowed from their own surroundings. The idea of studying real objects depicted in Byzantine art spread among younger generation of scholars and found its enthusiasts.¹³⁸

The main difficulty related to this method remains the state-of-the-art in the studies on Byzantine material culture, which are limited in scope and still in their embryonic stage.¹³⁹ Archaeological finds are still not very

Eadem. Stylistic Trends in monumental Painting of Greece at the Beginning of the fourteenth Century // *L'art byzantin au début du XIV^e siècle, Symposium de Gračаница 1973.* Belgrade, 1978. P. 55–83; *Eadem.* The formative role of Byzantine Art on the artistic Style of the Cultural Neighbors of Byzantium // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31.2 (1981). P. 749–751; *Eadem.* Thirteenth-century Icon painting in Cyprus // *Griffon NS* 1–2 (1985–1986). P. 9–78. All of the above-mentioned studies are reprinted in a volume of her collected papers: *Studies in Late Byzantine Painting.* London, 1995.

¹³⁷ *Parani M. G.* Reconstructing the Reality of Images: Byzantine Material Culture and Religious Iconography 11th–15th Centuries (Medieval Mediterranean 41). Leiden ; Boston, 2003; *Eadem.* Representations of Glass Objects as a Source on Byzantine Glass: How Useful Are They? // *DOP* 59 (2005). P. 147–171; *Eadem.* Byzantine Material Culture and Religious Iconography // *Material culture and well-being in Byzantium (400–1453): proceedings of the international conference (Cambridge, 8–10 September 2001)* / ed. M. Grünbart. Wien, 2007. P. 181–192; *Eadem.*

Defining Personal Space: Dress and Accessories in Late Antiquity // *Objects in context, objects in use. Material spatiality in late antiquity (Late Antiquity Archaeology 5)* / ed. L. Levan. Leiden, 2007. P. 497–530.

¹³⁸ See e.g. *Lymberopoulou A.* “Fish on a Dish” and its Table Companions in fourteenth-century Wall-Paintings on Venetian-dominated Crete // “Eat, Drink, and Be Merry” (Luke 12:19) – Food and Wine in Byzantium. Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, in Honour of Professor A. A. M. Bryer / ed. L. Brubaker, K. Linardou. Aldershot, 2007. P. 223–232; *Grotowski P. Ł.* Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261). Leiden ; Boston, 2010; *Idem.* Military Attire of Warrior Saints – a Case of “Spekion” // *Folia Historiae Artium. Seria Nowa.* 11 (2006). P. 5–16.

¹³⁹ On the history of the discipline, its methodology and problems see *Muthesius A.* Introduction. Studies on Material Culture – Some General Considerations // *Material culture and well-being in Byzantium...* P. 21–40.

numerous and their context is often disputable.¹⁴⁰ The antiquity of the studied epoch particularly affected objects made of organic substances. Finds of that kind – e.g. example the Moschevaya Balka caftans¹⁴¹ – are extremely rare, which makes it difficult to establish their typology on a statistically credible number of examples. While comparative studies are in many cases impossible due to lack of material objects, a reconstruction of Byzantine reality is still partly possible thanks to written sources.

From the ancient Rome, Byzantium inherited an interest in various manuals, lexicons, anthologies and encyclopaedias. The phenomenon could be possibly explained by their role in strengthening the Christian belief in the coherence of the world created by God.¹⁴² The need to classify, put in proper order, define and describe could have also been derived from theological writings, especially biblical exegesis, dogmatic florilegia, *catenae*, liturgical calendars (*Menologia* and *Synaxaria*). Medieval authors continued the ancient tradition of writing manuals on various aspects of human life: medicine, literature, geography, zoology, agriculture, court ceremonies, military logistics and law.¹⁴³ The popularity of this kind of literature allows us to speak about Byzantine culture as an encyclopaedic culture – in a common sense of this word – rather than in the sense implied by Paul Lemerle when describing the intellectual revival of the ninth and tenth centuries.¹⁴⁴ While encyclopaedias and manuals are not very creative

¹⁴⁰ On the problems related to interpretation of archaeological finds on the basis of weapons and armour see e.g.: Йотов В. Въоръжение-то и снаряжението от българското средновековие (VII–XI). Варна, 2004. С. 7–12; Grotowski P. Ł. Arms and Armour... P. 19–33.

¹⁴¹ Ierusalimskaja A. A. Die Gräber der Moscevaja Balka. Frühmittelalterliche Funde an der Nordkaukasischen Seidenstrasse. München, 1996 (= Иерусалимская А. А. Мощевая балка: необычный археологический памятник на Северокавказском Шелковом пути. СПб., 2012); Kajitani N. A Man's Caftan and Leggings from the North Caucasus of the Eighth to Tenth Century: A Conservator's Report // Metropolitan Museum Journal 36 (2001). P. 85–124; Knauer E. R. A Man's Caftan and Leggings from the North Caucasus of the Eighth to Tenth Century: A Genealogical Study // Ibid. P. 125–154. An introduction to the problem of textiles depicted in Byzantine art was presented by Muthesius A. Embroidered silks as reflected in byzantine painting // Eadem. Studies in Silk in Byzantium. London, 2004. P. 2007–2226.

¹⁴² On the medieval concept of coherence of the world expressed by the four similarities

see Foucault M. Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines. Paris, 1966. P. 32–59 (see also translations: The order of things: An archaeology of the human sciences. London ; New York, 2002. P. 19–46; "Die Ordnung der Dinge." Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main, 1974. P. 46–77; Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane. Milano, 1967; Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Madrid, 1968; Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977; Słowa i rzeczy: Archeologia nauk humanistycznych. Gdańsk, 2005).

¹⁴³ Kazhdan A. Encyclopedism // Oxford Dictionary of Byzantium. New York ; Oxford, 1991. Vol. 1. P. 696–697.

¹⁴⁴ The term *byzantine encyclopedism* was created by Alphonse Dain (L'encyclopédisme de Constantin Porphyrogénète // Lettres d'humanité 13 (1953). P. 64–81), and was spread thanks to Paul Lemerle (L'encyclopédisme à Byzance à l'apogée de l'Empire et particulièrement sous Constantin VII Porphyrogénète. Paris, 1966). Although he later noted the inappropriateness of the term (Le premier humanisme... P. 267), it became

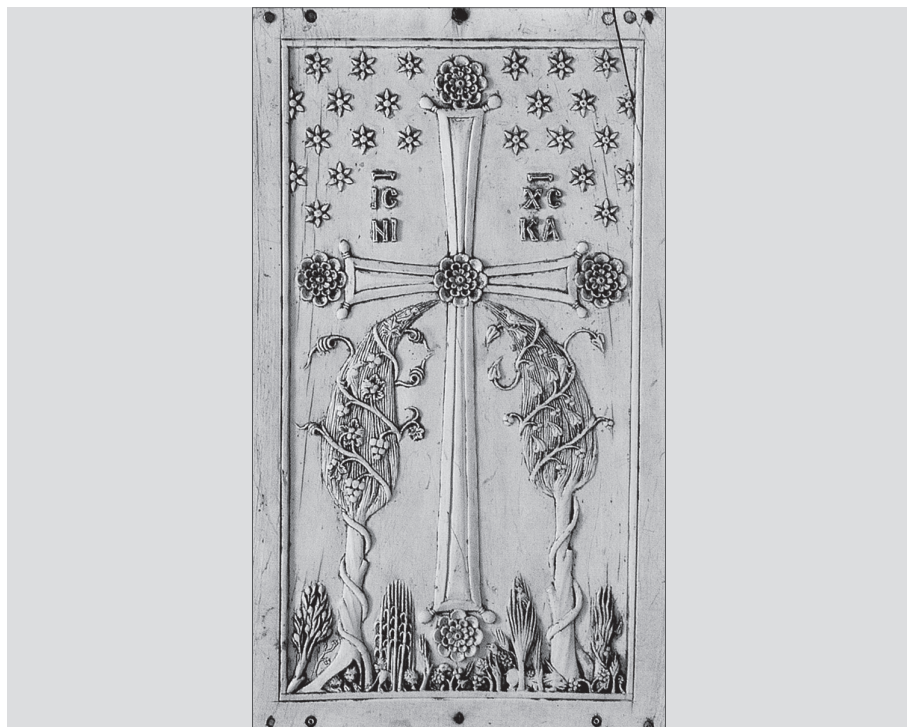


Fig. 1

Reverse of the main panel Harbaville triptych. Byzantium, ca. 1000 AD. Louvre (Goldschmidt A., Weitzmann K. *Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen...* N 33)

and often remain anonymous, they provide trustable data about Byzantine everyday life. Their practical nature required authors to verify and actualise information included in such handbooks. Because of that they are excellent evidence in reconstructing both Byzantine material world and the consciousness of medieval inhabitants of the Empire.

As an illustration of this phenomenon, we may refer to an interpretation of the composition on the reverse of the main panel of the well-known

widely used by scholars; see e.g. Kazhdan A. *History of Byzantine Literature, 850–1000*. Athens, 2006. P. 313–323.

To the common meaning of the term in the context of Byzantine culture was reestablished by the participants of the international congress: *Encyclopedic Trends in Byzantium*, organised by the Department of Oriental Studies at the University of Leuven, see collected papers: *Encyclopedic trends in Byzantium? Proceedings of the international conference held in Leuven, 6–8 May 2009* / ed. P. Van Deun,

C. Macé (OLA 212). Leuven, 2011 (especially *Introduction* by the editors); Searby D. M. *Byzantine “Encyclopedism”, Sacro-Profane Florilegia and the Life of Saint Cyril Philotes // ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΑΟΝ: Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist* (Acta Universitatis Upsaliensis) / ed. D. M. Searby, E. Balicka Witakowska, J. Heldt. Uppsala, 2012. P. 197–209.

10th-century Harbaville triptych held by the Louvre (fig. 1). An artist carved on it a cross with rosettes on the background of stars. Below, there is a garden landscape with reeds, trees and animals (lions, birds and hares).¹⁴⁵ Among them, two tall cypress trees grow whose tops bend towards the centre of the cross. Their trunks and crowns are wrapped with grapevines. A closer look reveals the difference between them. While the branch on the heraldic right-hand side has palmately lobed leaves, long spring-like tendrils, and big bunches of six grapes, the plant on the opposite tree presents heart-like leaves and small fruits in bunches of three. The motif could be interpreted simply as ornamental,¹⁴⁶ but the precision of carving raises the issue of possible additional meanings. The observed difference indicates that the depicted vine plants belongs to two different species of grapes: the branch on the right-hand side can be identified as *Vitis vinifera* domesticated already in the Neolithic (between the seventh and fourth millennia BC) in the area between the Black Sea and Iran,¹⁴⁷ while the plant on the left-hand side looks like wild grapevine (*Vitis vinifera* subspecies *sylvestris*).¹⁴⁸ The fact that the latter species was still cultivated in Byzantium finds confirmation in the lecture of *Geoponica* (V 17–53, esp. 51), an agricultural handbook erroneously attributed to Cassianus Bassus, but in fact compiled for Constantine VII Porphyrogenete on the basis of earlier sources.¹⁴⁹

The above observation allows further reflections on possible meanings of the motif. In medieval exegesis grapes were associated mainly with Eucharist, but in the Old Testament (Is 5,7; Ps. LXX 80, 11) and its Talmudic explanation, vineyard was also metaphorically understood as the Holy

¹⁴⁵ See e.g. Cutler A. The Hand of the Master... P. 135, 211, 244, 249, figs. 152, 227 (the author interprets landscape in terms of Paradise).

¹⁴⁶ Ornamental cypresses with additional leaves that can suggest the presence of vine grapes appear e.g. on enamels decorating the crowns of Constantine IX Monomachos and of Saint Stephen (made as a diplomatic gift of Michael VII Ducas for Géza I), see e.g. Wessel K. Byzantine Enamels: From the 5th to the 13th Century. New York, 1968. P. 96–104, 111–115 figs. 32f–g, 37a.

¹⁴⁷ This P., Lacombe T., Thomas M. R. Historical origins and genetic diversity of wine grapes // Trends in Genetics 22 (2006). P. 511–519; Terral J.-F. et al. Evolution and history of grapevine (*Vitis vinifera*) under domestication: new morphometric perspectives to understand seed domestication syndrome and reveal origins of ancient European cultivars // Annals of botany 105 (2010). P. 443–455.

¹⁴⁸ Terral J.-F. Quantitative anatomical criteria for discriminating wild grapevine (*Vitis vinifera* ssp. *sylvestris*) from cultivated vines (*Vitis vinifera* ssp. *vinifera*) // Charcoal analysis: methodological approaches, palaeoecological results and wood uses: proceedings of the Second International Meeting of Anthracology, Paris, September 2000 (B.A.R. International Series 1063) / ed. S. Thiébaud. Oxford, 2002. P. 59–64.

¹⁴⁹ *Geoponica* sive Cassiani Bassi scholastici De re rustica eclogue / ed. H. Beckh. Lipsiae, 1895 (reprint: 1994). P. 167 (see also: *Geoponica: Farm Work or Agricultural Pursuits* / transl. A. Dalby. Devon, 2011). The author mentions not only wild grapes (ἀγρία) but also their special subspecies that grows on trees (ἀναδεδρπίδος).

Land and grapevines as a figure of the Chosen People. Syrian poetry readily referred to Mary as a grapevine. For example, in his homily *On our Lord* (III 2) Ephrem the Syrian says:

*Then He came to Eve, mother of all living. She is the vine whose fence death broke down with her own hands in order to sample her fruit. And Eve, who had been mother of all the living, became a fountain of death for all the living. But Mary, the new shoot, sprouted from Eve the old vine, and new life dwelt in her.*¹⁵⁰

The symbolic meaning of the Harbaville triptych could have been derived from this metaphor. The final decision whether domestic and wild grapes carved on the back of the ivory panel could be understood as early forms of the symbols of Ecclesia and Synagogue standing under the cross (fig. 2),¹⁵¹ or maybe as depictions of *Ecclesia ex gentibus* and *Ecclesia ex circumcissione* (figs. 3, 4),¹⁵² exceeds the scope of this paper and needs further investigations. Leaving possible interpretations for the future we will direct

¹⁵⁰ St. Ephrem the Syrian. Selected Prose Works: Commentary on Genesis, Commentary on Exodus, Homily on Our Lord, Letter to Publius. (The Fathers of the Church, 91) / ed. K. McVey, trans. E. G. Matthews Jr, J. P. Amar. Washington, 1994. P. 278 and note 32.

¹⁵¹ Allegorical figures derived from liturgical texts (e.g. *Triodion* uses metaphor of the Church as Garden of Eden watered by the blood of Christ and Grace replacing the shadow of the Law, *Sancti Cyrilli Alexandrini episcopi. De Synagoga Defectu* // *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* / ed. J. P. Migne. Parisii, 1857–1866. Vol. 76, col. 1421–24; *Sancti Gregorii Theologii. Oratio XLIV: In novam Dominicam* // *Ibid.* Vol. 36, col. 608–21) rather than from the Bible (e.g. Jer 31,31–34; Gal 4,21–31).

In Byzantine art the subject appeared later than in the West, see *Jerphanion G. de. Les miniatures du manuscrit syriac N 559 de la Bibliothèque Vaticane*. Citta di Vaticana, 1940. P. 101–105, fig. 37 (cf. also elder view by *Weber P. Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst in ihrem Verhältnis erläutert an einer Ikonographie der Kirche und Synagoge: eine kunsthistorische Studie*. Stuttgart, 1894); and more generally *Greisenegger W. Ecclesia und Synagoge // Lexikon der christlichen Ikonographie* / ed. E. Kirschbaum. Vol. 1. Freiburg im Breisgau, 1968 (reprint: 1994), col. 570–78. One of the earliest examples of the figural representation of Ecclesia and Synagogue in human form standing under the cross appears already on fol. 43v in the Carolingian *Drogo Sacramentary* (Par. lat. 9428) dated to ca. 850

AD, while in Byzantium, it appears only on fol. 59r in the Gospel dated to the third quarter of 11th century (Par. gr. 74), see *Omont H. A. Évangiles avec peintures...* Vol. 1, fig. 51. The personifications of the Church and Synagogue in Byzantium were also used to illustrate the homily *On New Sunday* by Gregory of Nazianzos (Par. Coisl. gr. 239, fol. 22r; *Athos Panteleimon* 6, 30r; *Athos Dionysiou* 61, 17v; *London Add. 24381*, 2r; *Par gr. 550*, 30r), see *Galavarris G. The Illustration...* P. 95–98, figs. 94, 139, 195, 358, 407. For later Armenian examples of the crucifixion with Ecclesia and Synagogue in miniatures and half-figures in monumental painting (Kastoria, Panagia Mavrotissa (12th cent.), Studenica, Church of the Virgin (1208) see *der Nersessian S., Agémian S. Miniature...* Vol. 1. P. 74–75. Vol. 2, fig. 375; *Revel-Neher E. The image of the Jew in Byzantine art*. Oxford ; New York ; Seoul ; Tokyo, 1992. P. 88–94, 106–109, figs. 54–58.

¹⁵² The subject, which was derived from Pauline *Letters* (Rom 16, 4; Col 3, 11) and which referred to the apostolic controversy concerning Christianity among pagans, was known already in Early Byzantine art. As an example we may cite the mosaic on the western wall of the church of Santa Sabina in Rome. Female personifications dated ca. 422–432 flank the dedicatory inscription of Peter the Illyrian. Their identity is confirmed by inscriptions *Ecclesia ex circumcissione* and *Ecclesia ex gentibus*, see *Schlatter F. W. The Two Women in the Mosaic of Santa Pudenziana* // *Journal of Early Christian Studies* 3 (1995). P. 1–24, here: p. 4–6, 22, fig. 2.



Fig. 2
Crucifixion. Gospel. Cod. gr. 74, fol. 59r. Byzantium, ca. 1050–1075
National Library, Paris
(*Omont H. A. Évangiles avec peintures...*)

our attention towards the problem of visual communication, as evoked by the Harbaville example.

Studies on art as a visual language

Byzantium, like any other civilisation, created its own commonly recognised repertory of visual signs and symbols used in public communication. Understanding both the intention of the creator (patron, founder, seldom artist himself)¹⁵³ and reception of an image by Byzantine beholders, as well as its original meaning, remains crucial for proper interpretation of medieval art. The exploration of the iconosphere, not limited to religious or literary motifs, should become an independent subject of study in Byzantine art history.

Dreams and objects that appear in them can be cited as an example. Despite the fact that we have Byzantine dream books that can be used in

¹⁵³ About founders' intentions see e.g. *Franses H. Portraits of Patrons in Byzantine religious Manuscripts. M.A. thesis. University of McGill, 1987; Idem. Symbols,*

Meaning, Belief: Donor Portraits in Byzantine Art. Ph. D. dissertation. Courtauld Institute of Art, University of London, 1992. P. 32–85.



Figs. 3, 4

Church of Santa Sabina, Rome. Western wall:

mosaic with the personification of Ecclesia ex circumcissione, 422–432 (*left*);
mosaic with the personification of Ecclesia ex gentibus 422–432 (*right*)

Photo: Piotr Ł. Grotowski

the study on the subject,¹⁵⁴ the only paper known to me that synthesises the topic in a wide cultural perspective was written by Gilbert Dagron. In the paper, Dagron stresses that in human dreams appear only those motifs and objects that are known to the civilisation to which the dreamer be

¹⁵⁴ Achmetis oneirocriticon / ed. F. Drexel. Lipsiae, 1925 (see also Eng. and Ger. translations: The Oneirocriticon of Achmet: a Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams / ed. S. M. Oberhelman. Lubbock, TX, 1991; Das Traumbuch des Achmet ben Sirin / ed. K. Brackertz. München, 1986). Achmet's text was analysed by Mavroudi M. A Byzantine Book on Dream

Interpretation: The Oneirocriticon of Achmet and Its Arabic Sources // Medieval Mediterranean 36. Leiden, 2002. Six anonymous dreambooks translated into English were published by Oberhelman S. M. Dreambooks in Byzantium: six oneirocritica in translation, with commentary and introduction. Aldershot, 2008.

longs.¹⁵⁵ Both for art history and the history of material culture an analysis of dreamed objects could be more interesting than the exegesis of their meanings. Dagron also draws our attention to the significance of dreams for religious aspects of life, and especially to the role they play in hagiography.¹⁵⁶

Another subject of importance for the studies on visual communication is proper understanding of gesture and its semiotic meaning. Despite common opinion, bodily expression is not natural and its highly conventional language shapes a vocabulary specific to the culture to which it belongs. This in turn allows the reading of a message transmitted by this medium only to those who have learned and who properly understand signs by which the message is conveyed.¹⁵⁷ In case of Byzantium, studies on orator's manuals and rhetoric treatises (especially the sections on rhetoric *figures*, i.e. changes in the manner of expression achieved by means of voice and gesture), both ancient,¹⁵⁸ but still in use, and those from Byzantine times, are helpful in reconstructing the meaning of gestures.¹⁵⁹ While the topic has so far been neglected in Byzantine studies,¹⁶⁰ the experience of scholars involved in the study of gestures in the Roman Empire¹⁶¹ and the Western medieval world¹⁶² indicate that further studies in that field could bring promising results.

¹⁵⁵ Dagron G. *Rêver de Dieu et parler de soi. Le rêve et son interprétation d'après les sources byzantines* // *I sogni nel Medioevo* / ed. T. Gregory. Roma, 1985. P. 37–55, esp. 37; *Rien ne devrait être plus caractéristique d'une civilisation que cette libre production et interprétation d'images, si elle permettait d'atteindre soit les fantasmes d'un inconscient individuel soit les "thèmes archétypiques" d'un inconscient collectif*. A new volume with papers delivered at the symposium *Dreams and Visions in Late Antiquity and Byzantium*, held at the Institute for Byzantine Research of the National Hellenic Research Foundation in Athens in 2008: *Dreaming in Byzantium and beyond* / eds. Ch. Angelidi, G. T. Calofonos. Farnham, 2014, underlines the historical (especially in hagiography) rather than the imaginative significance of dreams in Byzantine culture.

¹⁵⁶ Dagron G. *Rêver de Dieu...* P. 40–42.

¹⁵⁷ Gombrich E. H. *Ritualized gesture and expression in art* // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B "Biological Sciences"*, 251, 1966. P. 393–401.

¹⁵⁸ E.g. in Quintilian's *Institutio oratoria* (XI, 3/92–99), see Quintilian. *The Orator's Education* / ed. & transl. D. A. Russell (LOEB Classical Library 494). London, 2001. Vol. 5. P. 132–136; see also: Maier-Eichhorn U. *Die Gestikulation in Quintilians Rhetorik*. Frank-

furt; Bern, 1986. S. 35–47; Graf F. *Gestures and conventions: the gestures of Roman actors and orators* // *A Cultural History of Gesture. From Antiquity to the Present Day* / ed. J. Bremmer, H. Roodenburg. Oxford, 1993. P. 36–58, esp. 37–39.

¹⁵⁹ E.g. in treatise of Sopatros of Athens (late fourth cent.) and in anonymous progymnasmata (chapter XII on *ekphrasis*), see *Rhetores graeci* / ed. Ch. Walz. Vol. 8. Stuttgartiae; Tubingae, 1835. P. 229–232; Vol. 1. 1832. P. 640.

¹⁶⁰ The lack of interest of researchers in the topic has been highlighted by Brubaker L. *Gesture in Byzantium* // *Past & Present*. 203, suppl 4 (2009). P. 36–56. The only text dedicated to the analysis from the art historical point of view is my paper analysing differences between Western and Orthodox gestures depicted in Jagiellonian frescoes in Polish churches, Grotowski P. Ł. *On the Margins of Meaning: some Remarks on Gesture as depicted in the Orthodox Frescoes of Roman Catholic Churches in Poland* // *Biuletyn Historii Sztuki* 70 (2008). P. 163–176.

¹⁶¹ Brilliant R. *Gesture and Rank in Roman Art: the use of Gestures to denote Status in Roman Sculpture and Coinage*. New Haven, 1963.

¹⁶² Schmitt J.-C. *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. Paris, 1990.

Studies on the public iconosphere could explain some unexpected reactions to official images, such as the destruction of portraits of Andronikos II Komnenos (1183–1185) by a revolting mob in Constantinople.¹⁶³ Such was the fate of the emperor's likeness placed on the façade of the church of the Forty Martyrs on the Mese, where Andronikos arranged a mausoleum for himself. Nicetas Choniates describes its unusual iconography, and especially the multicoloured peasants' attire and a sickle (δρεπάριον) in his hand that was not in accord with the typical imperial iconography and was therefore unfamiliar to spectators.¹⁶⁴ Already Cyril Mango put forward a hypothesis connecting the description of the portrait known from Choniates' with the iambic verses in the collection of *Oracles* attributed to Leo the Wise (IV *Conceit* and V *Confusion*).¹⁶⁵ Historians seem to be confused with the description of the image and its meaning. Patricia Karlin-Hayter sought to explain it in terms of modern imagination of the Grim Reaper.¹⁶⁶ A more appropriate methodology was chosen by Anthony Eastmond in his analysis of the unconventional portrait of Andronikos against the background of its contradiction with the rules of imperial iconography.¹⁶⁷ While

¹⁶³ *Domnatio memoriae* that followed Andronikos' execution is mentioned in *Nicetae Choniatae. Historia* / ed. J. L. van Dieten (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 13). Berlin; Novi Eboraci, 1975. Vol. 1. P. 352 (for English translation: *O city of Byzantium: annals of Niketas Choniates* / transl. H. J. Magoulias. Detroit, MA, 1984. P. 194): *In the City his image had become an abomination, whether it be the features of his face as one would visualize them or his portrait found on walls and panels; large number of the populace abused these and ground them down and scattered them over the City...*

¹⁶⁴ *Ibid.* P. 332 (H. J. Magoulias – P. 182) The unusual non-imperial vestment of Andronikos is mentioned by Eustathios of Thessaloniki, *The Capture of Thessaloniki* // *Byzantina Australiensia* 8 / transl. and commentary J. R. Melville Jones. Canberra, 1988. P. 50.

¹⁶⁵ Mango C. *The Legend of Leo the Wise* // *Зборник радова Византолошког института* 6 (1960). P. 59–93 (reprinted in: *Idem. Byzantium and its image...* Text XVI), here: p. 63–64. Greek text published in: *Sapientissimi imperatori Leonis. Oracula* // *Patrologiae Graeca...* Vol. 107, col. 1132B–1133A (for an English translation see: *The Oracles of the Most Wise Emperor Leo & The Tale of the True Emperor* (Amstelodamensis Graecus VI E 8) / ed. & transl. W. G. Brokkaar. Amsterdam, 2002. P. 68–71). The hypothesis is strengthened by the

fact that Choniates alludes in his description of Andronikos' death to words of the oracle, saying: *O Scythe-bearer you have four months left*, see *Nicetae Choniatae. Historia*.

¹⁶⁶ Karlin-Hayter P. *Le portrait d'Andronic I Comnène et les oracula Leonis Sapientis* // *Byzantinische Forschungen* 12 (1987). P. 103–115. Cf. also unsuccessful attempts to explain the sickle depicted in the portrait in the light of *Psalms* (esp. 118) and religious iconography by Stichel R. *Ein byzantinischer Kaiser als Sensenmann? Zu einem angeblichen Bildnis Andronikos' I. Komnenos an der Kirche der 40 Märtyrer in Konstantinopel* // *Byzantinische Zeitschrift* 93 (2000). P. 587–608.

¹⁶⁷ Eastmond A. *An Intentional Error? Imperial Art and "Mis"-Interpretation under Andronikos I Komnenos* // *The Art Bulletin* 76 (1994). P. 502–510. Under Maguire's criticism, the author moderates his opinion about the impossibility of reconstruction of the founder's intentions in his following paper: *Idem. "It began with a picture": Imperial art, texts and subversion between East and West in the twelfth century* // *Power and Subversion in Byzantium: Papers from the 43rd Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 2010* / eds. D. Angelov, M. Saxby. Farnham, 2013. P. 121–143, esp. 131–141.



Fig. 5

Oracles of Leo the Wise. Illustration of the oracle Confusion. Cod. Dujcev gr. 353, fol. 100r

National Library, Sofia

© Centre for slavo-byzantine studies "Prof. Ivan Dujcev"

historians still dispute the matter,¹⁶⁸ none of them has turned attention to the drawing that supplements the text of the oracle (fig. 5). All known today cycles of illustrations are dated to the Post-Byzantine period but their function, as well as written sources, confirm their existence even before Andronikos' times.¹⁶⁹ The sketch shows the ruler in imperial garb (loros,

¹⁶⁸ Cupane C. Der Kaiser, sein Bild und dessen Interpret // *Novum Millennium. Studies on Byzantine History and Culture* dedicated to Paul Speck 19 December 1999 / eds. C. Sode, S. Takács. Aldershot, 1999. S. 65–79; Grünbart M. Die Macht des Historiographen – Andronikos (I.) Komnenos Und Sein Bild // *Зборник радова Византолошког института* 48 (2011). S. 77–87. While Coupene focuses on the understanding of the original meaning of the noun *drepanon*,

Grünbart unconvincingly tries to link the portrait with the representation of self-coronation.

¹⁶⁹ Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus / ed. I. Bekkeri. (CSHB). Bonnae, 1838. P. 36, 610–611; Cedrenus G. *Compendium Historiarum* / ed. I. Bekkeri. (CSHB). Bonnae, 1839. Vol. 2. P. 63; Mango C. *The Legend of Leo the Wise*. P. 65 claims that the illustrated version of the *Oracles* must have existed before 1180.

sakkos and crown) holding a sickle and a rose in his hands. Although it differs from Choniates' description by the use of ceremonial vestments, one could still wonder whether it were these elements that provoked malevolent associations in the eyes of Byzantine beholders; in that case, the image could be used to explain the psychology underlying the attacks of the mob directed towards official imperial portraits. The miniatures from the *Oracles* should be indisputably taken into consideration in further studies on the panel from Forty Martyrs' church.

The issue of the conventions used in the imperial visual propaganda arisen already by Eastmond, remains – despite Grabar's early monograph – an uncultivated field of study. The existence of non-codified norms and public expectations is proved by social reactions to innovations in iconography displayed on coinage – in pre-printing times the most efficient way of diffusing the official state propaganda. As an example, we may cite the new type of the ceremonial solidus minted by Heraclius showing on the obverse Constantine and Heraclonas along with Heraclius (fig. 6). In his description of the death of Emperor Heraclius (641), John, Bishop of Nikiu, informs us: *And some said: "The death of Heraclius is due to his stamping the gold coinage with the figures of the three emperors that is, his own and of his two sons on the right hand and on the left and so no room was found for inscribing the name of the Roman empire." And after the death of Heraclius they obliterated those three figures* (CXVI 3).¹⁷⁰ In this case, the lack of a label ensuring a proper identification of the images on the coin caused public disapprobation.

Another, even more striking example, is presented in the story about a new type of golden histamena (fig. 7) struck by the usurper Isaac I Komnenos (1057–1059). An anonymous continuator of John Skylitzes' *Chronicle* states: *Soon after the accession he had himself depicted with a drawn sword on golden coins. He did not think that he owed everything to God, but to his own power and military experience.*¹⁷¹ The new iconographic formula of the emperor holding an unsheathed sword in his right hand was alien to the Byzantine tradition and in the eyes of contemporary beholders it could rather evoke associations with Western or Muslim rulers.

¹⁷⁰ The Chronicle of John, Bishop of Nikiu / transl. by R. H. Charles. Oxford, 1916 (reprint: 2007). P. 185. About the new type of coinage see e.g. Grierson *Ph.* Byzantine coins. Berkeley; London, 1982. P. 104, n. 333.

¹⁷¹ Ἡ Συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτζη, (Ioannes Skylitzes Continuatus) / ed. Θ. Τσολάκης. Θεσσαλονίκη, 1968. P. 103 (see also Cedrenus G. Compendium. Vol. 2. P. 641; Zonaras. Epitomae His-

toriarum / ed. Th. Bütner-Wobst. (CSHB). Vol. 3. Bonnae, 1897. P. 665–666); Grierson *Ph.* Byzantine coins. P. 200, n. 919; *Idem.* Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection. Washington, DC, 1973. Vol. 3, pt. 2. P. 759–760, pl. 63. See also Eastmond A. An Intentional Error? P. 507.



Fig. 6
Solidus. Obverse: Heraclius with
Heraclius Constantine
to the right and Heraclonas
to the left
Constantinople, ca. 632–635
Photo: Piotr Ł. Grotowski

Fig. 7
Histamenon
of Isaac I Komnenos
1057–1059
Photo: Piotr Ł. Grotowski

The significance of the convention to which the official imperial portraiture (especially in coinage) was bound to conform is also confirmed by written sources. In the *Life of Constantine* (IV 15–16), Eusebius of Caesarea explains the introduction of a new, “spiritual” type of Constantine’s portraits by the emperor’s piety:

*The great strength of the divinely inspired faith fixed in his [Constantine’s] soul might be deduced by considering also the fact that he had his own portrait (eikona) so depicted on the gold coinage that he appeared to look upward in the manner of one reaching out to God in prayer. Impressions (ektypomata) of this type were circulated throughout the entire Roman world. In the imperial quarters of various cities, in the images erected above the entrances, he was portrayed standing up, looking up to heaven, his hands extended in the posture of prayer. Such was the way he would have himself depicted praying in works of graphic art.*¹⁷²

¹⁷² Eusebius. Werke. Vol. 1 : Über das Leben Constantins, Constantins Rede an die Heilige Versammlung, Tricennatsrede an Constantin (CSG) / ed. I. A. Heikel. Leipzig, 1902. S. 123;

English translation after: Eusebius. Life of Constantine / introd., transl. and comm. A. Cameron, S. G. Hall. Oxford, 1999. P. 158–159.

These observations made by the emperor's panegyrist find confirmation in the art of the time, especially in the official portraits of Constantine and his successors (fig. 8).¹⁷³ New ways of visual communication, like new religions, were not always easily accepted. In his description of the triumph-like entrance of Constantius II to Rome after the victory over Magnentius (353 AD), the supporter of the pagan Roman tradition, Ammianus Marcellinus (*Res Gestae*, XVI 10/9–12) emphasises the stiff posture and the unnatural appearance of the son of Constantine with the intention of ridiculing the ruler in the eyes of his readers:

*Accordingly, being saluted as Augustus with favouring shouts, while hills and shores thundered out the roar, he never stirred, but showed himself as calm and imperturbable as he was commonly seen in his provinces. For he both stooped when passing through lofty gates (although he was very short), and as if his neck were in a vice, he kept the gaze of his eyes straight ahead, and turned his face neither to right nor to left, but (as if he were a lay figure) neither did he nod when the wheel jolted nor was he ever seen to spit, or to wipe or rub his face or nose, or move his hands about. And although this was affectation on his part, yet these and various other features of his more intimate life were tokens of no slight endurance, granted to him alone, as was given to be understood.*¹⁷⁴

The sarcasm and irony of this description would be illegible if we were not certain that Ammianus had to know – if not the Eusebius' passage – at least new visual rules introduced a generation earlier by the propagator of the new religion – Constantine.

Theoretic reflections concerning proper concepts of rulers' portraiture are certainly not limited to Constantine's times. Another example contemporaneous to the story of the unconventional portrait of Andronikos I is the *Oration* of John Kamateros, delivered on the Feast of Epiphany (6 Jan.) in 1196. Its author, most probably the chartophylax and the later patriarch John X (5 Aug. 1198 – April/May 1206) widely relates to the expected (and desired) form of imperial images. He must have been familiar with the Andronikos' contemporary "innovated" portrait from *Mese*, but he did not follow this bizarre path of expression. His point of view is very conservative, implying the presence of the purple colour and proper insignia, as demanded by the ruler's majesty:

¹⁷³ About the new concept of imperial portraiture (on the basis of coins and marble busts) see e.g. Bardill J. Constantine, divine Emperor of the Christian Golden Age. Cambridge, 2012. P. 11–27.

¹⁷⁴ Ammianus Marcellinus. Roman History / with an English translation by J. C. Rolfe (LOEB Classical Library 300). London ; Cambridge, MA, 1935 (reprint: 1971–1972). Vol. 1. P. 246–247.



Fig. 8
Marble statue of Constantine I. Capitoline Museum, Rome
© Capitoline Museums

There is this law (nomos) among us which is, so to speak, engraved on imperial tablets: for all I know it may exist among certain other nations which come under other governments, but at any rate the Romans have it and it is one of the most laudable. What is this law, and what do I mean by this decree? That emperors be represented in public pictures and appear imposing in these colourful depictions of their purple robes and crowns, and that these may thus raise the imperial majesty to the height of glory. To these icons, to these coloured representations of the imperial insignia, they have chosen to add various things; some have added barbarians being vanquished and slain, others depict Victories hovering above their heads and crowning them, and cities bearing tribute to the emperor on account of this. Others have chosen to depict their well-aimed shots at wild beasts, and to present the

*various and manifold shapes and figures of animals. The law of our society most commendably ordains these things in order that everything by which emperors are honoured may be more lasting.*¹⁷⁵

Nelson and Magdalino have already noted the dependence of the Kamateros' text on Gregory of Nazianzus' *Invectives against Julian* (I, 80).¹⁷⁶ This observation neither diminishes the importance of the source, nor undermines the trustworthiness of the opinion expressed by the author. The author was a well educated person and, being a clergyman, he must have been familiar with the works of the Church Fathers.¹⁷⁷ He decided to paraphrase the text that suited to his own thoughts. Borrowings and repetitions were not unusual for Byzantine literature and studies on their presence seem to be very useful in the investigation of the public iconosphere of the period.

In rhetorical theory, the use of paradigmatic sayings from the scriptures or authoritative writings was called *chresis* (χρησις).¹⁷⁸ Investigations on the popularity of some quotations and the absence of others can help us reconstruct the presence of some ideas and their common understanding in Byzantium. The remains of iconodule florilegia¹⁷⁹ and quotations from such works as *On the Holy Spirit* (XVIII 45) by Basil of Caesarea, postulating the identity of the prototype with its image and transmission of veneration from the depiction to the model, are of key importance for aesthetic studies.¹⁸⁰ While the subject itself lies within the scope of interest of philologists, theologians and historians of idea, the results of their studies

¹⁷⁵ Fontes rerum Byzantinorum / ed. W. E. Regel, N. I. Novosadskij. Vol. 1, fasc. 2. Petropoli-Lipsiae, 1892 (reprint Leipzig, 1982). P. 244. A fragment translated by Magdalino P., Nelson R. S. The emperor in Byzantine art of the twelfth century // Byzantinische Forschungen 8 (1982). P. 178 (reprinted in: Magdalino P. Tradition and transformation in medieval Byzantium. [Variorum reprints], London, 1978, text VI).

¹⁷⁶ Patrologiae Graeca... Vol. 35, col. 605.

¹⁷⁷ On Patriarch John X Kamateros and the eponymous author of astrological treatises identified with archbishop of Bulgaria (since ca. 1183) see Talbot A. M. John X Kamateros // Oxford Dictionary of Byzantium... Vol. 2. P. 1054–1055; Kazhdan A. Kamateros, John // Ibid. P. 1098.

¹⁷⁸ The term was introduced in the study of art theory in theological sources and it has demonstrated its usefulness in the studies on Byzantine aesthetic reflection. Demoen K. The Philosopher, the Call Girl and the Icon. Theodore the Studite's (ab) use of Gregory Na-

zianzen in the iconoclastic controversy // La spiritualité de l'univers byzantin dans le verbe et l'image. Hommages offerts à Edmond Voordeckers à l'occasion de son éméritat / ed. K. Demoen, J. Vereecken. Steenbrugis, 1997. P. 69–83, esp. 71 and n. 6 (with further bibliography about use of the term). For the recent use of the method see e.g. Lukhovitskij L. Historical Memory of Byzantine Iconoclasm in the 14th c.: the Case of Nikephoros Gregoras and Philotheos Kokkinos // Aesthetics and Theurgy in Byzantium / eds. S. Mariev, W.-M. Stock (Byzantinisches Archiv 25). Boston ; Berlin, 2013. P. 205–228.

¹⁷⁹ See e.g. Alexakis A. Codex Parisinus Graecus 1115 and its archetype (Dumbarton Oaks Studies 34). Washington, DC, 1996.

¹⁸⁰ Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / ed. B. Pruche (Sources Chrétiennes 17). Paris, 1968. P. 406 (= Patrologiae Graeca... Vol. 32, col. 149). The quotation was very popular among representatives of iconodule theology and was repeated e.g. by John Damascene (*On the Divine Images Oratio I*, 35=II 31=III 48),

are of great importance for art historians. Although the Byzantine civilisation has not existed for more than a half of a millennium, it is thanks to them that we are still able to reconstruct its elements that belonged to the common (un)consciousness.

Methodology of kin branches of knowledge

The Byzantine Empire and its culture were not a lonely island. They grew on the soil of their ancient predecessors, ancient Greek culture and the Roman Empire, and some processes were running parallelly in the East and in the Western, medieval Latin Europe. This observation opens a wide scope of questions about the existence of phenomena already observed elsewhere – in ancient and Western medieval cultures. As an example of for this, we may point out the already-mentioned studies on gestures and their meaning. Another example is the counted practice of changing the identity of representations by rewriting (μεταγραφή) the inscriptions that accompanied and defined them. Although confirmed in Byzantium, this phenomenon, which has been widely investigated and described by scholars on ancient culture for more than a century,¹⁸¹ still needs more attention and extensive statistic studies.¹⁸² The basis for that kind of research has already been created in a form of the recently well-developed epigraphic studies.¹⁸³

Patriarch Nicephoros (*Refutatio synodalis* 815, CXXIII 11–16; *Antirrheticus* III 18), Theodore Studite (*Letter* 57). It was also quoted during the proceedings of the Second Council of Nicaea in 787, see Die Schriften des Johannes von Damaskos / ed. B. Kotter. Vol. 3 : Contra imaginum calumniatores orationes très (Patristische Texte und Studien 17). Berlin, 1973. P. 147; *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani. Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* / ed. J. M. Featherstone. (Corpus Christianorum 33). Turnhout, 1997. P. 218; *Patrologiae Graeca...* Vol. 100, col. 404A; *Theodori Studitae. Epistulae* / ed. G. Fatouros. (CFHB 31). Berolini; Novi Eboraci, 1992. Vol. 1. P. 165; *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Concilium actiones I–III* / ed. E. Lambertz (Acta Conciliorum Oecumenicorum II 3/1). Berlin; New York, 2008. P. 398.

¹⁸¹ Hula E. *Metagraphe attischer Kaiserinschriften* // Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien 1 (1898). S. 27–30; Wardman A. E. *Description of Personal Appearance in Plutarch and Suetonius: The use of Statues as Evidence* // The Classical Quarterly. New Series 17 (1967). P. 414–420;

Shear J. L. *Reusing Statues, rewriting Inscriptions and bestowing honours in Roman Athens* // Art and Inscriptions in the Ancient World / eds. Z. Newby, R. Leader-Newby. Cambridge, 2007. P. 221–246.

¹⁸² Grotowski P. Ł. *Metagraphe in Byzantine Art* // Христианский Восток. Новая серия 6 (2013). P. 504–525.

¹⁸³ The pioneering paper on the subject was published by Cyril Mango: *Byzantine Epigraphy (4th to 10th centuries)* // *Paleografia e Codicologia Greca: Atti del II Colloquio internazionale* (Berlin; Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983) / ed. D. Harlfinger and G. Alessandria, 1991. Vol. 1. P. 245–246. At the moment, the Vienna Academy of Sciences seems to be developing as the main centre of these studies, see the corpus of Byzantine epigrams on objects of art (*Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung*. Vols. 1–2): Rhoby A. *Byzantinische Epigramme auf Fresken und Mosaiken*. Wien, 2009; *Idem*. *Byzantinische Epigramme auf Ikonen und Objekten der Kleinkunst*. Wien, 2010; *Idem*. *Byzantinische Epigramme auf Stein*. Vols. 1–2. Wien, 2014. Andreas Rhoby is also an organiser and co-editor of conferences

Besides structural similarities of some cultural mechanisms in different milieus, methods borrowed from other types of historical research may also appear useful and instructive when properly used. One of such methods is the analysis of building materials. Long time ago, the Russian historian of architecture Pavel A. Rappoport (1913–1988) used Byzantine flat, square bricks (plinths) and their typology according to the size to establish the date of medieval buildings.¹⁸⁴ Although popular among Russian researchers,¹⁸⁵ his method began to be applied to Byzantine architecture only a decade ago,¹⁸⁶ and it is still awaiting wider use in dating corrections.

While the radiocarbon (C14) dating technology remains disputable technique in Byzantine art history due to its imprecision and the fact that its application is limited to organic materials,¹⁸⁷ thanks to established dendro-

and panels on the subject: *Byzantinische Epigramme in inschriftlicher Überlieferung* / ed. W. Hörandner, A. Rhoby, A. Paul. Wien, 2009; *Imitatio – Aemulatio – Variatio. Akten des internationalen wissenschaftlichen Symposiums zur byzantinischen Sprache und Literatur* (Wien, 22.–25. Oktober 2008) / ed. A. Rhoby, E. Schiffer. Wien, 2010; *Inscriptions in Byzantium and Beyond. Methods – Projects – Case Studies* / ed. A. Rhoby, Wien, 2015. Cf. also recent study by Drpić I. *Epigram, Art, and Devotion in Later Byzantium*. Cambridge, 2016.

¹⁸⁴ *Раннопорт П. А.* Метод датирования памятников древнего смоленского зодчества по формату кирпича // *Советская археология* 2 (1976). С. 83–93; *Idem.* Строительное производство Древней Руси (X–XIII вв.). СПб., 1994. С. 5–37 (see also English translation: *Rappoport P. A. Building the Churches of Kievian Russia*. Aldershot, 1995).

¹⁸⁵ See e.g. *Миличик М. И., Штендер Г. М.* Западные камеры собора Мирожского монастыря во Пскове (К вопросу о первоначальной композиции храма) // *Древнерусское искусство. Художественная культура X – первой половины XIII в. М.*, 1988. С. 77–94; *Трусов О. А.* Сравнительный анализ строительной техники черниговского, полоцкого (витебского) и гродненского монументального зодчества // *Проблемы археологии Южной Руси. Материалы историко-археологического семинара «Чернигов и его округа в X–XIII вв.»*. Киев, 1988. С. 66–69; *Ёлишин Д. Д., Ивакин Г. Ю.* Церковь Рождества Богородицы Десятинная митрополита Петра Могила: история, археология, изо-

бразительные источники // *Ruthenica* 9 (2010). С. 74–109; *Ёлишин Д. Д.* Новые исследования древнерусской плинфы: итоги и перспективы // *Археология і давня історія України*. Vol. 1: Проблеми давньоруської та середньовічної археології. Київ, 2010. С. 395–407; *Idem.* Плинфа Переяславля Русского // *Наукові записки з української історії* 20 (2008). С. 209–225; *Idem.* Технологические особенности новгородской плинфы домонгольского времени // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 2, 3 (2013). С. 92–97; *Жерве А. В.* Плинфа Рождественского собора во Владимире // *Средневековая архитектура и монументальное искусство*. СПб., 1999. С. 65–68; *Idem.* Новгородская плинфа первой четверти XII в. // *Искусство древней Руси и его исследователи* / под ред. В. А. Булкина. № 6. СПб., 2002. С. 67–87.

¹⁸⁶ Although the importance of the analysis of brick stamps for architectural studies was noted already by Cyril Mango, the only detailed dissertation by Jonathan Bardill seems to be a turning point in research, see *Mango C. A.* Byzantine brick stamps // *American Journal of Archaeology* 54 (1950). P. 19–27; *Bardill J.* Brickstamps of Constantinople. Oxford, 2004. Vols. 1–2.

¹⁸⁷ For C-14 dating of organic additions to mortar in the Early Byzantine Thermopylai walls see *Cherf W. J.* Carbon-14 chronology for the late-Roman fortifications of the Thermopylai frontier // *Journal of Roman Archaeology* 5 (1992). P. 261–264; *Idem.* Carbon-14 and Prokopios “De Aedificiis” // *Eight Annual Byzantine Studies Conference, Abstracts*. Chicago, 1982. P. 44–45. Attempts to establish

chronological calendars for the Eastern Mediterranean,¹⁸⁸ it has become possible to establish the date of origin based on an analysis of tree rings. The latter method can be applied not only in brick and stone buildings in which wooden beams were used in the construction¹⁸⁹ but also in dating wooden panels of icons.¹⁹⁰ In turn, studies on the geographical diffusion of some precious materials, such as the pale greyish marble from Proconnesian quarries, can help explain not only the organisation of masonry workshops¹⁹¹ but also its symbolic meaning, which drove the builders of the Panagia Hekatontapyliani church on Paros – an island famous from its white marble – to decide to carve in this kind of stone clipea with monograms of bishop Vlasios.¹⁹²

Conclusion

The fall of Byzantine art history as a discipline that is presently observed may appear to be temporary. The above-mentioned examples prove that there is still room for interpretations and complex understanding of the functions and messages hidden in artifacts. The golden apple of Hesperides is at hand. It seems that it is enough to reach for it. Unfortunately, art historians seldom have the posture of Atlas. In order to facilitate the work, it

the dating of Early Byzantine ivories at the Victoria and Albert Museum were made as well: *Williamson P.* On the date of the Symmachi panel and the so-called Grado chair ivories // *Through a Glass Brightly: Studies in Byzantine and Medieval Art and Archeology* presented to David Buckton / ed. C. Entwistle. Oxford, 2003. P. 47–50 (the author claims: *At present, radiocarbon dating – unlike dendrochronology – will not provide precise dates for medieval works of art...*).

¹⁸⁸ *Kuniholm P. I., Striker C. L.* Dendrochronological investigations in the Aegean and neighbouring regions 1977–1982 // *Journal of Field Archaeology* 10 (1983). P. 411–420; *Idem.* Dendrochronological investigations in the Aegean and neighboring regions, 1983–1986 // *Ibid.* 14 (1987). P. 385–398.

¹⁸⁹ *E.g. Ousterhout R.* Master builders of Byzantium. Princeton, 1999. P. 192–194, 210–212.

¹⁹⁰ *E.g. Krąpiec M., Barniak J.* Dendrochronological Dating of Icons from the Museum of the Folk Building in Sanok // *Geochronometria* 26 (2007). P. 53–59.

¹⁹¹ *Sodini J.-P.* Le commerce des marbres à l'époque protobyzantine // *Hommes et richesses dans l'empire byzantin* / ed. P. Lethiellieux. Vol. 1 : IV^e–VII^e siècle. Paris, 1989. P. 163–186; *Idem.* Marble and Stoneworking in Byzantium, Seventh – Fifteenth Centu-

ries // *The economic history of Byzantium: from the seventh through the fifteenth century* / ed. A. Laiou. Washington, DC, 2002. Vol. 1. P. 129–146; *Asgari N.* The stages of workmanship of the Corinthian capital in Proconnesus and its export form // *Classical marble: geochemistry, technology, trade.* Dordrecht, 1988. P. 115–125; *Idem.* Observations on two types of quarry-items from Proconnesus: column-shafts and column-bases // *Ancient Stones: Quarrying, Trade and Provenance: Interdisciplinary Studies on Stones and Stone Technology in Europe and Near East from the Prehistoric to the Early Christian Period* (N 4) / eds. M. Waelkens, N. Herz, L. Moens. Leuven, 1992. P. 73–80; *Idem.* The Proconnesian production of architectural elements in late antiquity, based on evidence from the marble quarries // *Constantinople and its Hinterland* / eds. C. Mango, G. Dagron. Aldershot, 1995. P. 263–288.

¹⁹² *Jewell H. H., Hasluck F. W.* The Church of Our Lady of the Hundred Gates: (Panagia Hekatontapyliani) in Paros. London, 1920. P. 67–69; *Korρές Γ. Ν.* Η εκατονταπυλιανή της Πάρου. Αθήναι, 1954. P. 76–79; *Θεολόγος Χρ. Ἀλιπράντης,* Η Εκατονταπυλιανή της Πάρου. Θεσσαλονίκη, 1993. P. 43–44 (120–121), figs. 118–119.

seems appropriate to create research teams that would involve specialists in various branches of Byzantine studies (e.g. archaeologists, historians, archivists, palaeographers, liturgists, conservation technologists, etc.) along with art historians. Sometimes even brief consultation can change our understanding of an object, its function, origin and the message conveyed through it. As a discipline standing on the margin between the studies on material objects and ideas carried by them, art history is very complex. Closing oneself within one of these fields inevitably results in distorted and false conclusions.

А. В. Акопян
(Москва)

Байар, нуцал Аварии, и его монеты¹

В 1966 г. Е. А. Пахомов опубликовал заметку о группе примечательных медных монет, в центре лицевой стороны которых помещена крупная грузинская буква **ჟ** «бан» (звуковое значение – [б]) шрифтом *асомтаврули*². По описанию Е. А. Пахомова, вокруг этой буквы на монете линейный ободок, за пределами которого он реконструировал надпись шрифтом *асомтаврули*: **საჟუბნის ოცნება** «во имя Божье» (т. е. **ს[ჟ]ჟუბ[ი]ნის ო[ც]ნ[ა]ნება[ს]**). Для заполнения всей краевой части монеты эта надпись была сокращена, но не так, как это обычно делалось на грузинских монетах – **საჟნის ოცნება** или **საჟუბნის ოცნება**³. Круговая надпись начинается на 12:00 и идет по часовой стрелке буквами внутрь. Следов внешнего линейного ободка не наблюдается. На оборотной стороне монет, по определению Е. А. Пахомова, имитативная арабская надпись в четыре строки, в первой строке которой угадывается арабское слово **ملك** «царь». Надпись оборотной стороны окружена линейным ободком.

Е. А. Пахомов привел данные о девяти экземплярах таких монет. Шесть из них находились в коллекции автора – пять из них

¹ Считаю своим приятным долгом искренне поблагодарить сотрудников Государственного музея Грузии (Тбилиси) – М. В. Цоцелия за помощь в фотографировании монет из фонда музея, а также Т. С. Кутелия, Ц. Гваберидзе и М. Шерозия за обсуждение работы. К сожалению, канцелярия ГМГ не смогла подготовить лицензионный договор на публикацию фотографий монет, поэтому я вынужден ограничиться в статье только их рисунками. Я исключительно благодарен П. И. Тахнаевой (ИВ РАН), разыскавшей и любезно предоставившей в мое распоряжение фотокопии рукописных до-

кументов, а также В. Н. Настичу (ИВ РАН) и И. К. Пагава (Институт востоковедения Государственного университета Ильи, Тбилиси) за плодотворные дискуссии и важные уточнения к предварительным материалам статьи.

² Пахомов Е. А. Загадочные грузинские монеты на побережье Каспия // Вопросы истории народов Кавказа. Тбилиси, 1966. С. 167–169.

³ Капанадзе Д. Г. Грузинская нумизматика. Тбилиси, 1955. С. 102.

беспаспортные, а одна была найдена в окрестностях Сумгаита (№ 1–6 в табл. 1). Еще три монеты были найдены в дербентском кладе 1959 г., состоящем из элдигюзидских, ширванских, сельджукских, дербентских и грузинских монет XII–XIII в. (в тексте статьи, по-видимому, опечатка – написано «два экземпляра», однако данные приведены по трем монетам⁴). Описание клада 1959 г. оставил Д. Г. Капанадзе – «клад, вес которого превышал 150 кг, содержал элдигюзидские, ширванские, дербентские и грузинские неправильные монеты XII – начала XIII в. В составе последней группы были и несколько монет вышеописанного типа и, следовательно, их нельзя датировать временем позже начала XIII в.»⁵. После смерти Е. А. Пахомова четыре монеты, описанные в его статье, поступили из его коллекции в Государственный музей Грузии (ГМГ, Тбилиси). Одна монета из статьи, по-видимому, еще раньше была передана Е. А. Пахомовым в коллекцию Д. Г. Капанадзе (так как приводилась в его работе 1955 г.), о дальнейшей ее судьбе ничего не известно. Также ничего не известно о судьбе шестой монеты. Три монеты из Дербентского музея (ныне – ДГИАХМЗ)⁶ не числятся сейчас в его фондах и, возможно, были переданы в ДГОИАМ (Махачкала)⁷.

В 2013 г. стало известно о находке в Шемахе клада, зарытие которого относится к первой половине – середине XIII в. В составе клада были монеты Абу Бакра Элдигюзиды (1190–1210), грузинские монеты царицы Тамары с надчеканкой царицы Русудан (1223–1245), монеты ширваншаха Ахситана б. Фарибурза с тамгой Мунгке-каана (выпускались в 653–657 гг. х. / 1255–1259)⁸ и одна монета обсуждаемого типа (№ 10, ил. 1). Сводка всех известных монет обсуждаемого типа приведена в таблице на с. 413 и на ил. 1.

⁴ Пахомов Е. А. Загадочные грузинские монеты. № 7–9.

⁵ კაპანაძე დ. ქართული ნუმიზმატიკა (თბილისი, 1969) 62–64, ფიგ. 50, 50ა.

⁶ Дербентский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник.

⁷ Дагестанский государственный объединенный историко-архитектурный музей.

⁸ См. о датировке этих монет: Злобин Г. В. Уточнение даты на монетах с монгольской тамгой, чеканенных ширваншахом Ахситаном II б. Фарибурзом III // Семнадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. М., Пущино. 22–26 апреля 2013 г. Тезисы сообщений и докладов. М., 2013. С. 54–55.

Список монет с грузинской буквой Ч «бан»

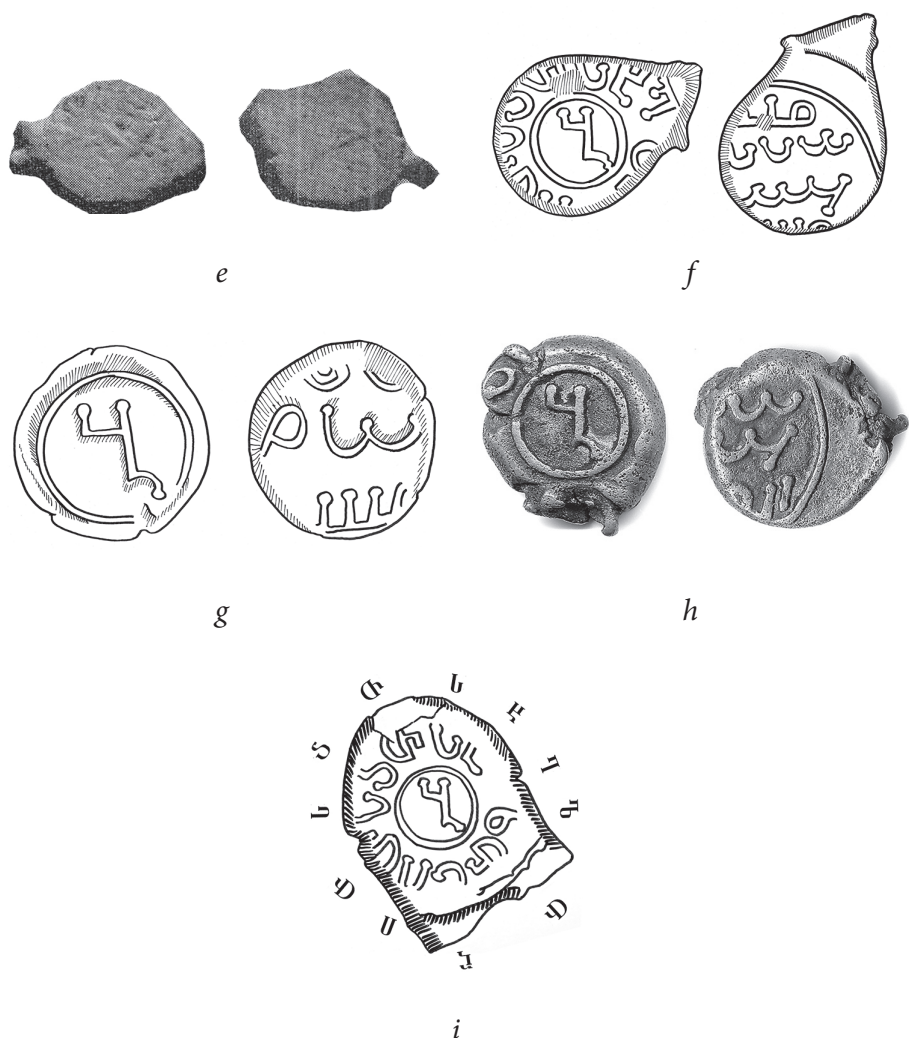
№	Размер, мм	Толщина, мм	Вес, г	История и место хранения	Место находки
1	17,5×26,5	3,0–3,5	11,11	Изначально – коллекция Е. А. Пахомова, сейчас хранится в Грузинском фонде монет Отдела нумизматики Государственного музея Грузии, инв. № 4072	Пять монет – беспаспортные, одна – из окрестностей г. Сумгаит
2	17,0×20,0	2,0–2,5	5,94 (пробита)	Изначально – коллекция Е. А. Пахомова, сейчас хранится в Грузинском фонде монет Отдела нумизматики Государственного музея Грузии, инв. № 4075	
3	15,5×16,0	2,5–3,0	5,48	Изначально – коллекция Е. А. Пахомова, затем у Д. Г. Капанадзе (?), после – неизвестно	
4	15,5×17,0	2,5–3,0	4,91	Изначально – коллекция Е. А. Пахомова, после – неизвестно	
5	15,5×21,5	2,0–2,5	4,78	Изначально – коллекция Е. А. Пахомова, сейчас хранится в Грузинском фонде монет Отдела нумизматики Государственного музея Грузии, инв. № 4073	
6	10,0	2,5–2,8	1,76	Изначально – коллекция Е. А. Пахомова, сейчас хранится в Грузинском фонде монет Отдела нумизматики Государственного музея Грузии, инв. № 4074	Клад 1959 г., Дербент
7	15,5	2,5–3,0	4,96	Изначально – ДГИАХМЗ, ныне – ДГОИАМ (?)	

8	14,5×18,0	2,5	4,03	Изначально – ДГИАХМЗ, ныне – ДГОИАМ (?)	Клад 1959 г., Дербент
9	11,5×12,0	2,5–3,0	2,87	Изначально – ДГИАХМЗ, ныне – ДГОИАМ (?)	Клад 1959 г., Дербент
10	14×16	4,0	4,50	ЧК ⁹	Клад 2013 г., Шемаха

Исходя из состава дербентского и шемахинского кладов, в которых были найдены монеты с буквой Ч «бан», выпуск их должен датироваться концом XII – началом XIII в. Это подтверждается также фактурой (в особенности толщиной), технологией (чекан по заготовкам неправильной формы) и металлом самих монет, являющихся совершенно обычными для XII–XIII вв. (так называемые медные монеты «неправильного чекана»).



⁹ Частная коллекция (Москва).



Ил. 1

Монеты с грузинской буквой Ч «бан»¹⁰:

a – монета № 1¹¹; *b* – монета № 2; *c* – монета № 3¹²; *d* – одна из монет № 1–9;
e – одна из монет № 1–9; *f* – монета № 5¹³; *g* – монета № 6; *h* – монета № 10;
i – восстановленная грузинская надпись монеты № 1

¹⁰ Все изображения монет в статье приводятся безмасштабно.

¹¹ Изображения четырех монет (*a*, *b*, *d* и *f*) были приведены в статье 1966 г. (Павлов Е. А. Загадочные грузинские монеты) без привязки к конкретным номерам монет в этой статье. Соответствие метрологических данных изображениям монет

удалось сделать после проверки экземпляров из коллекции ГМГ.

¹² Капанадзе Д. Грузинская нумизматика. № 126.

¹³ Изображения монет № 1 и № 5 приведены в: ღუბაშა ბ., ღუბაშა თ. ქართული ნუმიზმატიკა. I ნაწილი (თბილისი, 2006) 192–193; 288 (ტაბ. XII, № 81–82).

Е. А. Пахомов справедливо указывал, что выставленная в центре монеты буква, исходя из фактуры монеты, не может быть обозначением ни места чеканки, ни года (числовое значение буквы Ч = 2, т. е. второй год грузинского короникона, что падает на 782 или 1314 г.), но только инициалом эмитента. Однако он воздержался от атрибуции этих монет какому-то определенному правителю, ибо для XII–XIII вв. никакого грузинского царя, имя которого начиналось бы на Ч «бан», неизвестно. К этому соображению необходимо добавить то, что эти монеты никогда не находили в самой Грузии, но только за ее пределами, на Восточном Кавказе – Дербенте, Сумгаите и Шемахе. Не обратив внимание на этот факт, Д. Г. Капанадзе, базируясь только на наличии грузинской легенды и твердо принимая Ч «бан» за начало имени «Баграт», вынужден был отнести эти монеты сначала к Баграту V (1360–1396)¹⁴, а после находки дербентского клада приписать их чекану ближайшего к XII–XIII вв. грузинского царя Баграта IV (1027–1072)¹⁵ (см. монеты указанных царей на ил. 2 и 3). Однако эти соотнесения становятся несостоятельными при сопоставлении фактуры обсуждаемой монеты и ее легенды с известными монетами Баграта IV (серебряные драмы византийско-грузинского типа) и монетами отца Баграта V, Давида IX (мельчайшие серебряные дирхемы позднемонгольского типа). От времени Баграта V (1360–1393), правившего после падения хулагуидского государства, монет пока не известно, однако они никак не могут быть такой фактуры, как монеты с Ч. При следующем издании этих монет в 2006 г. Г. и Т. Дундуа, учитывая указанное несоответствие, привели в своей работе монеты с буквой Ч как «анонимные», воздерживаясь от какой-либо атрибуции¹⁶.

Предваряя поиск эмитента этой монеты, необходимо отметить несколько важных аспектов надписи грузинской стороны монеты. Во-первых, практика сокращения имени царя до аббревиатуры или даже инициала – явление совершенно обычное в грузинской нумизматике. Так, имя Баграт передавалось на монетах исключительно в формах Чჟჟჟ (Баграт III) или Чჟჟ (Баграт IV, Баграт VI), Давид – в форме ႱႱ (Давид I Абхазский, Давид II Багратид, Давид IV, Давид V), Георги – в формах ႱႱ (Георгий II) или Ⴑ (Георгий III), Дмитрий – как Ⴑ (Дмитрий I), Тамара – как Ⴑ, ႱႱ или ႱႱႱ, а Русудан исключительно как ႱႱႱ. Как видно, царские имена на монетах имели свой, достаточ-

¹⁴ Капанадзе Д. Грузинская нумизматика. С. 101–102. № 126.

¹⁵ [Капанадзе Д. Г.] Комментарий // Пахомов Е. А. Монеты Грузии. Тбилиси, 1970. С. 292–293. № 12.

¹⁶ ლუბუა ბ., ლუბუა თ. ქართული ნუმიზმატიკა. 272.



Ил. 4

Медная драма (верцхли). Грузинское царство,
Тамара (1184–1209/1213),
чекан 1187 г. с надписью «во имя Божье...»²⁰

Таким образом, мы имеем несколько исходных положений к атрибуции обсуждаемых монет:

1) *terminus post quem* времени чеканки монет – 1187 г., а сами монеты, скорее всего, были отчеканены в конце XII – начале XIII в.;

2) монеты эти были чеканены неким правителем, чье имя начинается на «Б»;

3) правитель этот, используя грузинскую графику, несомненно декларировал таким образом свое православное вероисповедание;

4) грузинская история указанного периода не знает правителя с именем на «Б»;

5) обсуждаемые монеты находят исключительно в Восточном Кавказе (Южный Дагестан и Ширван) и, повторимся – никогда в Грузии.

Вся совокупность исходных данных заставляет нас переместить внимание с Грузии на ее северо-восточных христианских соседей, находившихся в сфере ее культурного влияния к началу XIII в.

Среди них наиболее важные и известные – христианские государства Дагестана, находящиеся ближе всего к Грузии, с одной стороны, и к местам находки, с другой стороны. Известно, что с VI в. и до начала XII в. в Дагестане существовало крупное христианское царство Сарир (Серир) в Нагорной Аварии с центром в Хунзахе. Новый этап активной христианизации Аварии начался в XI–XII вв. при доминирующей роли Грузии и Грузинской церкви. В это время грузинское влияние на окружающие народы и государства стало особенно велико. Тогда же в Хунзахе была основана епископская кафедра, позже

²⁰ Интернет-база Zeno.ru. № 60182
(19,11 г, 27,5–32,7 мм).

повышенная до митрополичьей (в XIII–XIV в.)²¹. Проникновение христианства из Грузии в Аварию носило столь интенсивный характер, что помимо множества христианских могильников (VIII–X вв.), каменных и металлических крестов, церквей (X–XIV вв.)²², топонимов²³ и личных имен²⁴ здесь же, в Аварии, грузинское письмо было приспособлено к передаче аварского языка (царевич Теймураз указывает, что до нашествия Тамерлана детей в Аварии обучали грузинской грамоте²⁵, что особенно примечательно при обсуждении наших монет). На сегодняшний день известно о нескольких десятках надписей X–XIV вв. грузинским письмом, включающих в себя различные фразы на аварском в грузинской графике²⁶.

Большинство христианских древностей Аварии относится к периоду X–XII вв. – времени расцвета политической мощи и культурного влияния Грузинского царства. В начале XII в. Сарир распадается на несколько государств – Аварское нуцальство (вокруг Хунзаха), Андалал (Гунибский район) и Гидатль (ныне Шамильский район), в которых сохранились епископские и митрополичьи кафедры Грузинской церкви, а само христианство бытовало вплоть до XVI в.²⁷ Крупнейшее из них, Аварское нуцальство, было под сильным политическим и идеологическим влиянием соседней Грузии – титул его владельцев *нуцал* (араб. *نوسال*, *نوصال*) произведен от груз. *нацвали* – «наместник», а именем хунзахцев (*хунзеби*) до сих пор грузины называют всех аварцев.

Начало XIII в. ознаменовалось появлением в Дагестане монголо-татарских войск. Впервые монголо-татары появились в равнинном Дагестане в 1220 г. Затем последовал захват приморского Дагестана в 1239 г.

²¹ Грузинская Православная Церковь. Часть I // Православная энциклопедия. Т. 13. М., 2006. С. 191–229.

²² См. районирование христианских памятников: *Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII – начале XV вв. М., 2007. С. 60–61.

²³ См. напр.: *Хайдаков С. М.* Семантическая природа и познавательная ценность некоторых топонимов аварского языка // Ономастика Кавказа. Махачкала, 1976. С. 178.

²⁴ *Атаев Б. М. Г. А. Климов* и вопросы изучения истории аварского языка // История языка. Типология. Кавказоведение. М., 2013. С. 277.

²⁵ *Джанашвили М. Г.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. – Описание Осетии, Дзурдзукии, Дидоэтии, Тушетии, Алании и Джикетии. – О царях Хазаретии. – Алгуйани // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 22. Отд. 1 (1897) 51.

²⁶ См., напр.: *ბიძიგაძე ა. ქართულ-ხუნძური წარწერა XIV საუკუნის დაღესტნიდან: წინასწარი ცნობა* // სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის საქართველოს ფილიალის მოამბე. ტ. 1. № 4 (1940) 321–327; *ბუღაშა ზ. ორი წარწერა ქართული და ქართულხუნძური დაღესტნიდან* // მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. ნაკვ. 30. (თბილისი, 1954) 185–196 и сводку: *Атаев Д. М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки Института ИЯЛ Дагфилиала АН СССР. Махачкала, 1958. Т. 4. С. 54–62.

²⁷ См. больше о христианстве в Дагестане: *Тахнаева П. И.* Христианская культура средневековой Аварии (VII–XVI вв.) в контексте реконструкции политической истории. Дисс. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2004. Фонд РГБ, шифр 9:04-12/184-X.

войсками под предводительством Букдая (или Кукдая), которые в следующем году прошли Кумух и Даргинию, оставив, впрочем, Аварию в стороне. Возможно, это свидетельствует о некоем союзе между нуцалами и монголами, направленном против общего врага – мусульман.

Однако к середине XIII в. позиции мусульман в Дагестане значительно укрепились. Это привело к тому, что в 654 г. х. / 1256 г. Хунзах и все Хунзахское плато в ходе очередной экспедиции были захвачено газиями²⁸ во главе с Абу Муслимом²⁹. В ходе боев нуцал Байар, сын нуцала Сураки, терпит поражение от газиев и бежит в Туш (т. е. Тушети)³⁰. Поскольку ислам среди аварцев приживался плохо, Байар после смерти Абу Муслима решил вернуть себе трон. Традиционные союзники нуцалов – тушинцы, бацбийцы, дидойцы и другие – помогли Байару победить газиев. Но уже через несколько недель Ма'сум-бек³¹ сверг Байара, который опять бежал в Тушетию, где и умер в изгнании. Его сын Амир-Султан, собрав войско «начиная от Цумтал и кончая Аришти», т. е. в высокогорной Чечне и Дагестане и тайно заключив союз со своими сторонниками в Хунзахе, возвращается туда, разбивает мусульман. Несмотря на четырнадцать лет войны с ними, в конечном итоге Амир-Султан принял ислам, о чем в подробностях пишет Мухаммад Рафи в «Тарих-и Дагестан»³². Все это свидетельствует об упорной борьбе нуцалов с газиями за власть в Серире, что в итоге привело к обращению в XIV в. нуцалов в мусульманство.

По нашему мнению, именно в нуцале Байаре, правившем в Аварии в начале XIII в. (до 1256 г. и несколько позже), и надо видеть эмитента описанных монет. Разумно локализовать место чекана этих монет в самой Аварии, и, скорее всего в самом Хунзахе (в арабских источ-

²⁸ Датировка согласно: *Тахнаева П. И.* Христианская культура средневековой Аварии. С. 67. Любопытно, что это продвижение газиев совпало с (или было вызвано?) походом Бату в январе 1256 г. через Дербент и Закавказье в Иран (*Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII – начале XV вв. С. 69).

²⁹ Возможно, в имени этого покорителя неверных отразилось предание об Абу Муслиме, которому местная историографическая традиция приписывала исламизацию Дагестана (см.: Дербент-наме (Румянцевский список) / введение, пер. и комм. Г. М.-Р. Оразаева // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 58, примеч. 172).

³⁰ «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи / вве-

дение, пер. и комм. А. Р. Шихсаидова // Дагестанские исторические сочинения. С. 102.

³¹ Известен также под именем Мавсум-бек, предположительно – табасаранский владетель (*Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII – начале XV вв. С. 44).

³² «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи. С. 101–104. Надо отметить, что существует и другая интерпретация этих событий. По мнению А. Е. Криштопы, во время захвата газиями Хунзаха в середине XIII в. правил Сурака, отец Байара, а реставрация прежней династии произошла в 1280-е гг. (*Криштопа А. Е.* Дагестан в XIII – начале XV вв. С. 47). Как нам видится, эта теория противоречит временным рамкам кладов, в которых находят монеты Байара.

никах – *خومز* «Хумз» или *خومراج* «Хумрадж», что, несомненно, *lapsus calami* верного *خومزاخ* «Хумзах»). «Сильнейший из городов (بلاد) Дагестана, резиденция его владетеля, царя Аварии (ملك الاوار) – город, называемый Хум-Зук (*خوم زق*)»³³ – так о Хунзахе пишет «Тарих-и Дагестан».

Места находок монет нуцала Байара, Дербент и Ширван, указывают на направления наиболее интенсивных контактов Аварского нуцальства. Трудно ожидать находок этих монет в Грузии, поскольку известная издревле Лекетская и Белоканская дороги, соединяющие Аварию и Кахетию, в силу труднопроходимости использовались не столько для торговых контактов, сколько для миссионерской активности и вынужденных военных передвижений. В то же время торговый путь из Гянджи через долину Самура в Дербент и далее в Нагорный Дагестан был хорошо известен даже Зайн ад-Дину Казвини, и, судя по всему, интенсивно использовался³⁴.

Определение эмитента этих монет, нуцала Байара, позволяет предположить, что именно хотел вырезать резчик на оборотной стороне монеты. В первой строке, как заметил еще Е. А. Пахомов, помещен титул *ملك* «царь». И действительно, аварских нуцалов арабографичные источники именуют именно так – *ملك الاوار* «царь Аварии» или *ملك الاواري* «царь авар»³⁵.

Уверенность в отнесении монет к Байару позволяет прочесть надпись оборотной стороны, считавшуюся ранее имитативной. При сличении известных монет она оказывается читаемой и также подтверждает выпуск монеты нуцалом Байаром. Предваряя дальнейшую реконструкцию, надо отметить, что надпись оборотной стороны выдает в резчике человека, совершенно не знавшего ни арабского языка, ни его письменности, и, скорее всего, видевшего далекий от каллиграфического образец надписи для оборотной стороны. По всей видимости, правильную, но грубо написанную арабскую надпись он воспринял как чередование полукруглых и вертикально-прямых элементов и, видя в ней просто *вязь*, свел ее к графемам типа *ب* и *سا*. Это, конечно же, очень затруднило для исследователей чтение текста. Однако резчик, как оказалось, оставил верные разрывы в написании арабских слов, выделяя изолированные формы букв, что и помогло в расшифровке надписи. Исходя из обычного формуляра надписей мусульманских

³³ Тарих-и Дагистан. Институт ИАЭ ДНЦ РАН. Каталог арабских рукописей (коллекция М.-С. Саидова), шифр: ФМС № 71. Л. 32.

³⁴ Криштопа А. Е. Дагестан в XIII – начале XV вв. С. 57.

³⁵ «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи. С. 104.

монет мы предположили, что за титулом «малик» должно следовать имя титулодержателя. И действительно, на второй строке восстанавливается «*بيار بن*» «Байар, сын», написанное как «*ساابا*» (исходя из общего смысла надписи, слово *بن* «сын» в конце третьей строки предполагал и Е. А. Пахомов) с высоко поднятой финалью *ra* и словом *بن*, переданным двумя одним полукружьем. На третьей написано «*ساما*», т. е. имя отца Байара – *سرق* (или *سراق*, с лигатурой *ra-алиф*, см. далее) «Сурака», с характерной косой чертой снизу вверх, зачинающей в рукописных почерках инициальный *س* *син*, и финалями *ra* и *каф*, опять-таки переданными с высоко поднятыми окончаниями: *ر* (или *را*?) как «*а*», а *ق* в виде отдельной группы, начинающейся на петельку «*ма*»³⁶. На четвертой строке прекрасно видно начало *المسد...*, что можно читать только как *المسد[يحي]* «христианин». Таким образом на оборотной стороне монеты восстанавливается арабская надпись «царь Байар, сын Сурака, христианин» – *مل / بيار بن / سرق / المسد[يحي]*. Надпись эта передана на монетах приблизительно таким образом: *ملك / ساابا / ساما / المسد[...]*.

По завершении реконструкции перед нами оказывается новый тип легенды христианско-мусульманской монеты с грузинской и арабской надписями, передающими информацию о своем эмитенте как для христиан (аварцев и грузин), так и для мусульман. Чтение второй и третьей строк оборотной стороны следует обычному арабскому формуляру, а слово в последней строке было неизвестно ранее в монетном протоколе, но имеет прямую параллель в грузинской нумизматике. Здесь, в Грузии, начиная с сельджукского завоевания в начале XII в. и вплоть до монгольского нашествия начала XIII в., синхронно с проникновением арабского языка на монеты грузинских царей, последние в обязательном порядке декларируют на арабоязычной стороне монет свое христианство в виде титулов *حسام المسيح* «меч Мессии» или *ظهير المسيح* «поклонник Мессии». Как и на грузинских монетах начала XII – начала XIII в., нуцал Байар в арабской надписи своей монеты продекларировал собственную независимость (так как не упомянул

³⁶ Эту строку Е. А. Пахомов под вопросом читал *شاه* *шах*, и, соединяя его с предыдущим словом, предполагал имя сельджукского султана *ملك شاه* Малик-шаха (1072–1092), в чье правление также невозможно предполагать выпуск обсуждаемых монет. В. Н. Настич предложил чтение этой строки в форме *حسام* (как на грузинских монетах) вместо *سرق*. Действительно, последний знак в этой строке можно читать и как *م*, и как *ق*, но тогда надо видеть в первом знаке вместо *س* с засечкой

горизонтально отраженный *ح* (а это будет единственный горизонтально отраженный знак в надписи). Я благодарен В. Н. Настичу за высказанный вариант, однако, мне кажется, что получающаяся в таком случае конструкция *مل بيار بن حسام المسيحي* (с использованием титула отца вместо его имени) весьма необычна для монетного протокола, и версия с именем Сурака во второй строке все-таки более предпочтительна.

никакого грузинского или мусульманского правителя), а употреблением грузинского письма он недвусмысленно обозначил свою конфессиональную принадлежность для соседних мусульманских эмиратов.

Легенда обсуждаемых монет, сочетающая в себе надписи на грузинском и арабском, являет собой пример эволюции монетного типа, которая интенсивно протекала в христианско-мусульманском пограничье Южного Кавказа. Нововведения такого рода начались в первой половине XI в. в Царстве Кахети и Эрети³⁷, а затем распространились на Картли и монетное дело объединенной Грузии XI–XIII вв. В Аварии, также как и на Южном Кавказе, они были обусловлены тесной связью христианских правителей с мусульманскими амирами, вызванной активным распространением ислама. Это иллюстрирует и ономастикон аварских нуцалов того времени – отец Байара известен нам только под арабским именем Сурака³⁸ (канонически – سرق, но в доступном нам списке «Тарих-и Дагестан» – سراقه³⁹), сам Байар известен также как Байар-Аббас (بيير عباس в «Тарих-и Дагестан»), а сын его носит уже чисто мусульманское имя Амир-Султан (اميرسلطان). Этот процесс созвучен проникновению арабских имен в христианскую среду и на Южном Кавказе. Разнобой в передаче имен арабским письмом (سراقه / سرق) не должен смущать, поскольку это обычное явление на периферии мусульманского мира.

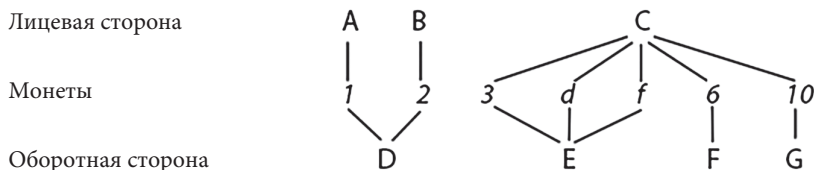
Штемпельный анализ показывает использование нескольких пар штемпелей при изготовлении известных нам монет Байара. Несмотря на то, что на многие монеты попала лишь часть штемпеля, удастся выделить три штемпеля для лицевой стороны (А–С) и четыре (D–G) для оборотной стороны (штемпельные связи см. на ил. 5). Штемпели эти, скорее всего, были несопряженные, а их сочетания произвольны. Использование немалого числа штемпелей свидетельствует о довольно значительной эмиссии. С учетом того, что это была первая монетная эмиссия в Нагорном Дагестане, можно говорить о том, что Байар, познакомившийся в Грузии с монетным делом и выгодами, извлекаемыми из него правителями, попытался ввести в Аварии регулярный выпуск монеты.

³⁷ Акопян А. В., Варданян А. Р. Монеты Квирике III, царя Кахети и Эрети // Семнадцатая Всероссийская нумизматическая конференция. М., Пушино. 22–26 апреля 2013 г. Тезисы сообщений и докладов. М., 2013. С. 43–44.

³⁸ Б. Г. Малачиханов указывал, что арабское имя «Сурака» может быть лишь условно употреблено к правителю, которого все авторы именуют эпитетом «неверный»: Малачиханов Б. Г. О прошлом Аварии. Махачкала, 1928. С. 6. Впрочем, после про-

чтения монетной легенды уже не остается сомнений, что имя отца Байара именно Сурака. Но, возможно, это его мусульманское имя, а сам Сурака имел и какое-то другое (созвучное?) местное имя, неизвестное нам. Что касается имени Сурака, то оно бытует в Дагестане по крайней мере с IX в. (напр. Хашим б. Сурака ас-Сулами, см.: Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербента X–XI в. М., 1963. С. 64–65 и пр.).

³⁹ Этот и два следующих примера из: Тарих-и Дагистан. Л. 32.



Ил. 5

Штемпельные связи для монет Байара

Однако скудость монетных находок из Нагорного Дагестана указывает на то, что монеты, несомненно будучи известными населению Аварии, практически им не использовались и практика их употребления не прижилась в Нагорном Дагестане. Так, в «Тарих-и Дагестан» (начало XV в.) указывается, что Сурака получал подати с жителей всего Дагестана, кроме прочего, наличными деньгами, и более определенно говорится о ежегодной подати – «по три серебряных дирхема с каждого дома или же стоимость трех дирхемов золотом»⁴⁰. Пассаж этот выглядит фантастическим с учетом того, что при Сураке (да и позже) в обращении не было ни золотых, ни серебряных монет, а в Дербенте, Грузии и Ширване в это время чеканили только медную монету. Скорее всего здесь надо видеть сознательную гиперболизацию и завышение мусульманским летописцем уровня налогообложения при последнем «неверном» царе Хунхаза. Гораздо более объективными выглядят данные пространного реестра хараджа, вносимого после свержения Байара шамхалу Ма'сум-беку разными обществами Аварии, вообще не упоминает каких-либо выплат деньгами⁴¹.

Довольно значительная эмиссия монет Байара (что следует из числа известных штемпелей) говорит об их экономическом предназначении. Однако цель эта, судя по всему, не была достигнута. Несмотря на введение Байаром местной монеты, сфера применения монет в Аварии продолжала ограничиваться, по всей видимости, исключительно податями царю, так как во взаимоотношениях между собой аварцы, как и ранее, рассчитывались скотом, продуктами, товарами, правом на плодородную землю и различными повинностями в качестве меры штрафов или

⁴⁰ «Тарих Дагестан» Мухаммадрафи. С. 98.

⁴¹ Там же. С. 102–103. Более того, торговлю, основанную на бартере, а не на деньгах, в Дагестане застал османский путешественник Эвлия Челеби даже в XVII в.: «Денег – алтунов и курушей – здесь [в Эндирее] также нет. Но торговцев, прибывающих

и отъезжающих, здесь много. Все сделки и приобретения производятся путем обмена имеющихся у них товаров» (Челеби Э. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2 : Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья. М., 1979. С. 115).

местных податей⁴². Примечательно, что упоминание о необходимости владения монетными металлами (но не железом!) вообще отсутствует в известном «Завещании Андуника» 1485 г., в котором, после перечисления «ключей» (т. е. ключевых перевалов Вилайята Авар), нуцал Андуник отмечает – «если ты возьмешь эти ключи, то соль, виноград, железо, рыба и все остальное, в чем нуждается человек, будет у тебя и придет к тебе» (подчеркнуто мной. – А. А.)⁴³. В «Завещании» нет никакого упоминания о необходимости владения рудниками монетных металлов.

Надо отметить, что монетная чеканка – важнейший государственный акт Аварского нуцальства, провозглашающий самостоятельность власти. Примечательно, что имен других правителей на своей монете Байар не выставил, продекларировав таким образом полную независимость. Особенно высокое значение производства собственной монеты подчеркивалось и в мусульманском праве, где ее чеканка (*ас-сикка*) наряду с упоминанием в пятничной молитве (*хутба*) были двумя признаками независимости правителя. Выбор двух языков для оформления монетной легенды (литургического грузинского и прокламационного арабского) лежит в русле общих тенденций развития монетного протокола в Закавказье, начавшихся еще в XI в.⁴⁴

Использование в ближайших к Хунзаху государствах (Дербенте, Ширване, Арране и Грузии) только медной монеты привело к выбору именно меди в качестве монетного металла нуцалом Байаром⁴⁵. Несмотря на почти шестикратную разницу в весах известных экземпляров монет Байара, в связи с их чеканкой в меди не имеет смысла выявление веса какого-либо основного номинала и кратных ему весов. Хотя еще

⁴² См. напр.: Шихсаидов А. Р. Надпись из Ашты, XIV в. // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана V – начала XX в. Т. 1. М., 2009. С. 95–96; Айтберов Т. М. Договор тледокцев с Али-беком, вторая половина XIV – начало XV в. // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана... С. 100–101; а также более поздние памятники XVI и XVII вв., опубликованные в этом сборнике. Прямое (и единственное среди синхронных) упоминание о долге, выраженном в монетах, относится лишь к концу XVIII в. (Бобровников В. О. Тяжбы об ишките // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана... С. 133).

⁴³ Шихсаидов А. Р. «Завещание Андуник-нуцала» в Аварской редакции // Обычай и закон в письменных памятниках Дагестана... С. 118.

⁴⁴ Акопян А. В. Язык и письмо монет христианско-мусульманского пограничья Кавказа IX–XIII вв. // Восточная Европа в Древности и Средневековье. Письменность как элемент государственной инфраструктуры. XXVIII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто. М., 2016. С. 7–12.

⁴⁵ Стоит отметить, что в непосредственной близости к Хунзаху, в «городе Ирхан» (с. Ирганай Унцукульского района) в Средневековье располагался медный рудник (История Ирхана / введение, пер. и комм. А. Р. Шихсаидова // Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. С. 164, 167, примеч. 1). Возможно, медь именно с этого рудника использовалась для чеканки обсуждаемых монет.

Е. А. Пахомов подметил отношения весов известных ему монет Байара как близкие к 1:2:4, однако же сама специфика медной чеканки периода «серебряного кризиса»⁴⁶, по нашему мнению, не подразумевает никаких кратных номиналов медной монеты, с поштучным, а не весовым производством медной монеты. По-видимому, единственные кратные номиналы медной монеты во время «серебряного кризиса» мы наблюдаем в грузинской монетной практике, где это проявляется, впрочем, совершенно особым образом – не кратным увеличением веса монеты, а увеличением числа оттисков штемпельных пар на крупных по размеру заготовках. Такое нововведение, в общем, также подтверждает соответствие одного штемпеля одному номиналу вне зависимости от веса монеты⁴⁷.

В заключение отметим, что до открытия факта монетной чеканки нуцалом Байаром для Дагестана не были известны никакие центры монетной продукции, за исключением монетного двора, функционировавшего с раннеарабского времени в Дербенте⁴⁸. Также не было известно о чеканке монеты с грузинскими надписями где-либо за пределами Грузии. Наряду с известными грузинографичными памятниками западного Дагестана на аварском и грузинском языках, чекан медных монет с грузинской буквой Ч «бан» является еще одним ярким фактом из истории христианской Аварии⁴⁹.

⁴⁶ Неудачный, но прижившийся в нумизматике термин, описывающий эпоху практически полной замены серебра на медь в денежном обращении Ближнего и Среднего Востока (длилась с середины XI в. до середины XIII в.).

⁴⁷ Детальное обсуждение этого положения выходит далеко за рамки представленной работы, поэтому будет опубликовано особо.

⁴⁸ См. обзор монетной чеканки Дербента в: Гончаров Е. Г., Злобин Г. В. Монетное дело Дербента [Электронный ресурс]. Режим доступа: URL: <https://www.academia.edu/20174039>.

⁴⁹ Завершать статью приходится констатацией факта довольно широкого обращения подделок обсуждаемых монет на нумизматическом рынке. Такие подделки автору известны и в Тбилиси, и за его пределами, а одна из подделок размещена в базе Zeno.ru (Интернет-база Zeno.ru. № 147834 (3,54 г, 14 мм)). Эти современные подделки отличает совершенно иной *de visu* состав медного сплава, другой почерк грузинской и арабской надписей, а также грубая технология, имитирующая нанесение надписей и линейных ободков.

Е. В. Гусарова
(Санкт-Петербург)

Эфиопская книжная миниатюра в петербургских собраниях

Средневековой Эфиопии была хорошо известна Византия и ее книжная традиция. Эфиопия, выработавшая и сохранившая до наших дней собственную богатую рукописную культуру, основанную на греко-византийском субстрате, располагала образованными людьми, собиравшимися в основном при царском дворе и в крупных монастырях. Книжная традиция передавалась в таких центрах из поколения в поколение и имеет более чем полторатысячелетнюю историю. Так, в значительно видоизмененном образе, она дошла и до наших дней¹.

Все эфиопские книжники, творцы рукописных книг в Эфиопии, в ходе обучения овладевали не только чтением и письмом, основанными на библейских текстах, но и необходимыми для изготовления рукописной книги ремеслами и художественными навыками². Таким

¹ Об эфиопской рукописной традиции см. Платонов В. М., Чернецов С. Б. Эфиопская рукописная книга // Рукописная книга в культуре народов Востока. Книга первая. М., 1987. С. 201–240 (Культура народов Востока. Материалы и исследования). О рукописях в форме свитков см. Тураев Б. А. Абиссинские магические свитки // Сборник статей в честь графини П. С. Уваровой. М., 1916. С. 176–201; Чернецов С. Б. Описание эфиопских рукописных амулетов («магических свитков») из собрания МАЭ // Сборник МАЭ. Из культурного наследия народов Америки и Африки. Л., 1975. Т. 31. С. 208–226; *Balicka-Witakowska E.* Enluminures d'un rouleau magique éthiopien rapporté par la 1ère expédition d'étudiants polonais en Afrique // *Africana bulletin*. Warsaw, 1974. 24. P. 59–65; *Chernetsov S.* Magic Scrolls // *EAE*. 2007. 3. P. 642–643.

² См. об искусстве эфиопской книги: «Эфиопия. Иллюминированные рукописи». Книга издана ЮНЕСКО в 1961 г. в серии «Мировое искусство» (содержит 32 цветные репродукции миниатюр из рукописей Четвероевангелий 1330–1530 гг. из европейских и эфиопских собраний (главным образом островных монастырей на оз. Тана и Хайк)); «Иллюминированные рукописи Государственной библиотеки Прусского культурного наследия и рукописи с озера Тана». Книга издана известным эфиопистом Эрнестом Хаммершмидтом в Граце в 1977 г. (содержит 155 цветных репродукций миниатюр и орнаментов из рукописей Государственной библиотеки Прусского культурного наследия в Берлине (табл. 1–119) и из рукописей островных монастырей на оз. Тана (табл. 120–155). Хронологически эти репродукции покрывают период времени с XV по XX в.).

образом, многие книжники были изготовителями и переписчиками книг, а нередко и авторами их художественного оформления. Они умели выделывать пергамен, изготавливать чернила, краски, орудия письма. За трудом эфиопских книжников чувствуется комплекс знаний, а также специфических для данной сферы ремесленных и художественных навыков.

Студенты, закончившие основные стадии традиционного образования и имеющие способности к рисованию, могли совершенствоваться в течение еще трех лет во фресковой живописи, иконописи (на дереве или пергамене) и в искусстве книжной миниатюры. Обычно школы живописи существовали при крупных монастырях, которые в отсутствие городов в Эфиопии являлись не только религиозными, но также и культурными, литературными и художественными центрами, а также в Гондаре, основном культурном и ремесленном центре страны с момента его основания в 1636 г. По окончании курса все «выпускники» умели выделывать пергамен, изготавливать чернила, краски и каламы. Для этого они обзаводились собственными инструментами и рецептами. Но талантливые художники были достаточно редки, поэтому некоторые кодексы, предназначавшиеся для высокопоставленных лиц, после переписки ожидали профессионального художника и, нередко, так и оставались не иллюминированными, с чистыми местами на пергамене, оставленными для будущих иллюстраций. Другие, менее дорогие экземпляры, иллюминировали сами писцы «как умели».

Существовали в Эфиопии и профессиональные художники. Их работу легко узнать по качеству миниатюры и твердости руки. По причине почти повсеместного отсутствия подписи художников под их творениями можно только условно относить различные миниатюры к руке одного, увы, неизвестного³, художника или одной региональной школы.

Неизбежно в течение многовековой истории своего существования художественная традиция претерпевала значительные изменения, череду прогрессов и регрессов, а также различных мутаций (в частности, благодаря изоляции Эфиопии от остального мира)⁴.

³ Понимание важности авторства пришло в Эфиопию достаточно поздно, поэтому нам известно совсем небольшое количество имен авторов тех или иных текстов и переписчиков рукописей. Еще хуже дело обстоит с художниками, чьих имен, за редким исключением, мы не знаем совсем

(Базельос XVII в. – Orirnt 516 из Британской Библиотеки; см. *Griffith Mann C. Art of Ethiopia*. London, 2005. P. 92).

⁴ Можно условно считать точкой отсчета развития книжной миниатюры в Эфиопии принятие в этой стране христианства в IV в.

К сожалению, мы не располагаем достаточным количеством «древних» рукописей (в основном в нашем распоряжении имеются кодексы и свитки XVII–XIX вв.), тем более иллюминированных. Следовательно, нам недоступен более серьезный анализ изобразительного искусства, которое в XIV–XV вв. приобрело еще и региональную и доктринальную окраску благодаря выделению внутри Эфиопской Церкви двух соперничающих монастырских центров с собственными религиозными убеждениями. Это были Евстафиане (в монастырях Дабра Марьям и Дабра Бизан) и Стефаниды (в Дабра Гарзен и Гунда Гунде на севере Эфиопии).

При изучении эфиопских иллюминированных рукописей нам остается подводить технику, в которой выполнены миниатюры, под различные фазы Гондарского стиля изобразительного искусства, берущего свое начало в первой половине XVII в., и постгондарского стиля, которому к концу XIX в. суждено было разделиться на религиозную церковную живопись, с одной стороны, и народную и туристическую картину – с другой⁵.

Обратимся к художественному оформлению рукописей петербургских собраний⁶. На сегодняшний день они насчитывают более 200 единиц хранения кодексов, свитков⁷.

Открывающая текст эфиопской рукописи страница, следующая, как правило, после двух оставляемых чистыми защитных листов⁸, и начала новых глав или новых текстов, включенных в сборник, обычно была украшена заставками в форме полихромной плетенки с растительными или геометрическими мотивами. По-эфиопски

⁵ Наглядным примером такого перехода служит картина МАЭ № 2594-14, хранящаяся в МАЭ РАН (См. *Тураев Б. А., Айналов Д. В.* Произведения абиссинской живописи, собранные д-ром А. И. Кохановским // *Христианский Восток*. СПб., 1914. Т. 2. Вып. 2. С. 199–215, табл. X–XXIV); *Чернецов С. Б.* Эфиопская картина собрания МАЭ (№ 2594-14) и легенда о святом Сисинии и Верзилье // *Сборник МАЭ. Из культурного наследия народов Америки и Африки*. С. 200–207.

⁶ Собрания эфиопских рукописей Санкт-Петербурга описаны, хотя и не полностью, в двух основных каталогах: *Тураев Б. А.* Эфиопские рукописи в С.-Петербурге // *Записки Восточного отделения Императорского Русского археологического общества*. Т. 17. СПб., 1906; *Платонов В. М.* Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга : каталог. СПб., 1996.

⁷ Включая также грамоту на пергамене из собрания ИВР РАН и не беря в расчет рисунки Эф. н. с. 24 из собрания РНБ. Кроме того, одна эфиопская рукопись была в недавнее время приобретена Государственным Эрмитажем (замечательная иллюстрированная миниатюрами во весь лист Псалтирь).

⁸ Такие же два чистых защитных листа имеются, как правило, и в конце рукописи. Они нередко заполнены самыми разнообразными записями (пробы пера, магические заклинания и формулы, хозяйственные записи, календарные заметки, магические изображения и рисунки и т. п.).

такие заставки именуются *харэг*, «виноградная лоза»⁹. Считается, что в XVII–XVIII вв. орнаментика становится более скромной, несмотря на наличие примеров богато украшенных миниатюрами рукописей этого периода. Если изначально орнамент мог обрамлять текст со всех сторон, то постепенно он стал помещаться только сверху, а нередко и над одним столбцом текста. Тем не менее, Эф. 100¹⁰, Восьмикнижие, датируемое XV в., уже представляет примеры такого рода заставок в один столбец наравне с широкими заставками. Затем, в более скромных рукописях, такие украшения и вовсе превратились в упрощенную ленточку или ряды точек. В доступных нам рукописях такой тип упрощенного оформления встречается наиболее часто.

Ленточные заставки – не единственная форма художественного оформления эфиопской книги. В коллекциях Санкт-Петербурга имеется значительное количество лицевых рукописей.

Наиболее почитаемой среди святых Эфиопской Церкви бесспорно является Богородица, «дважды Дева», как именуют ее эфиопские книжники. В коллекциях Санкт-Петербурга встречается несколько миниатюр с ее изображением.

В этой связи стоит отметить, что традиционно лица положительных персонажей в Эфиопии изображались в фас и раскрашивались светлыми красноватыми оттенками (цвет кожи эфиопов), а лица отрицательных персонажей – (раскрашивались) темно-коричневыми, темно-фиолетовыми или черными красками и изображались в профиль. Со временем и этот, некогда «незыблемый», постулат стал выходить из употребления и регулярно нарушаться. Архангелы слева и справа от Богородицы на миниатюре из рукописи Эф. 48¹¹ (условно датируемой концом XVIII – началом XIX в.) из коллекции ИВР РАН изображены строго в профиль. Несмотря на традиционный «запрет» на изображения лиц положительных героев темными красками¹²,

⁹ Этим же термином именуется особый вид тиснения на коже переплетов, напоминающий переплетения вьющихся растений или виноградной лозы. Возможно, отсюда он был перенесен на плетеные заставки, служащие для выделения начала нового текста и разделения различных текстов внутри кодекса. Реже *харэги* встречаются и в свитках.

¹⁰ См.: Платонов В. М. Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. С. 31–32.

¹¹ Из коллекции ИВР РАН, содержит текст Органона Богородицы (см. Тураев Б. А. Эфиопские рукописи в С.-Петербурге. С. 75).

¹² На протяжении примерно тысячи лет на территориях, простирающихся от южных границ Египта до верховья Нила, существовали христианские царства. Они были тесно связаны с Эфиопией. Стоит заметить, что эта традиция идет вразрез с культурой изобразительного искусства соседних христианских царств в Нубии, где Богородицу и других святых изображали белокожими. При этом другие, преимущественно местные персонажи, на иконах изображались с темной кожей. Достаточно вспомнить образ Рождества Христова и другие сохранившиеся фрески из кафедрального собора в г. Фарас,

художники в постгондарскую эпоху отошли от этой и от многих других традиций. Лик Богородицы на миниатюре на вшитом в рукопись Эф. 83¹³ (условно датируемую XIX в.) отдельном листе пергамена (л. 11а) овальной формы выполнен фиолетовым цветом чернил, а ангелы и младенец оставлены нераскрашенными. Причем автор этой миниатюры известен. Он оставил свое имя на обороте (л. 11б) – *алака*¹⁴ Габра Иисус. Другие работы этого художника и его происхождение нам неизвестны.

Классический розовый цвет кожи девы Марии в миниатюрах мы можем встретить в рукописи Эф. н. с. 27¹⁵ (условно датируемой концом XIX в.) на л. 16а.

Конные святые очень популярны как в эфиопской церковной традиции в целом, так и в ее изобразительном искусстве¹⁶. В эфиопской иконографии св. Георгий и Сисиний (в соответствии с коптской цветовой схемой) восседает на белой лошади, св. Меркурий – на черной, св. Феодор – на красной. Наиболее распространенные среди них – святой Георгий Победоносец и Архангел Михаил. Изображения конных святых, как на иконах, так и в миниатюрах, всегда высокопарны, их основное содержание – победа добра над злом. Враг на миниатюре всегда повержен, простерт на земле перед копытами коня, на котором победоносно восседает святой. Персонажи, символизирующие поверженные темные силы, часто пронзены копьем.

Св. Георгий, в случае изображения диптиха – двух миниатюр на развороте листов рукописи, – может встречаться в сочетании с образом Богородицы. Причем лик св. Георгия, наравне с ликом Богородицы, включался в рукописи независимо от содержания вписанных в них текстов. В наших коллекциях можно найти два примера такого

столице Ноботии, одного из трех христианских государств Нубии, просуществовавших до XVI в.

¹³ Из коллекции ИВР РАН, содержит текст «Молитвы Богородицы» и «Тайного учения» (Платонов В. М. Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. С. 29–30).

¹⁴ Титул, первоначально обозначавший главу или командира, который давался главам и настоятелям крупных церквей, отвечавшим за материальное обеспечение вверенного им храма, знавшим порядок совершения литургии, а также игуменам в монастырях или просто высокообразованным в религиозном отношении людям, как правило, представителям духовенства. Об этом титуле см.: Французов С. А.

История эфиопской литературы на языке геэз // Литературы стран Азии и Африки. Начальный период развития / отв. ред. В. В. Емельянов. СПб., 2012. С. 214, примеч. 2; ср.: Чернецов С. Б. Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 297; Гусарова Е. В. Церковная иерархия в позднесредневековой Эфиопии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 22–32.

¹⁵ Из собрания РНБ. Рукопись содержит текст «Молитвы Богородицы на горе Голгофа».

¹⁶ См.: Balicka-Witakowska E. Equestrian saints // EAE. 2005. 2. P. 347–351.

рода диптихов (из коллекции РНБ, собрания Петербургской Духовной Академии¹⁷): Псалтирь (СПбДА Б III/9) и Евангелие от Иоанна (СПбДА Б III/13). Обе рукописи датируются XVIII–XIX вв. Они происходят из собрания епископа Старицкого Александра (Головина) и были приобретены им в 1896 г. в Эфиопии, куда он отправился иеромонахом при миссии Российского Красного Креста. Художественное оформление этих двух рукописей имеет много общего и, следовательно, можно со значительной долей вероятности предположить, что они были созданы в рамках одной мастерской. Они идентичны не только по сюжету, но и по манере письма (хотя миниатюры выполнены рукой разных мастеров). Два этих кодекса были приобретены еп. Александром (или преподнесены в дар) и могут происходить географически из одной из областей, находящихся на пути следования русских врачей этой миссии.

Первая миссия Красного Креста, в состав которой входил еп. Александр, высадилась на берег в районе современного государства Джибути 1 мая 1896 г. Затем она проследовала через Харар, мусульманский город-область на юго-востоке Эфиопии, и к августу прибыла в Аддис-Абебу. На этих мусульманских территориях практически не было монастырей, следовательно, рукописи, скорее всего, происходят из Аддис-Абебы и ее «пригородов».

Евангелисты, согласно греко-византийской традиции, изображались перед началом соответствующего Евангелия. Наиболее распространенное из четырех Евангелий в Эфиопии – Евангелие от Иоанна. В коллекциях Санкт-Петербурга есть несколько примеров таких миниатюр, различных хронологически по стилю исполнения. Наиболее древним следует считать Четвероевангелие Дорн 612¹⁸, датированное 1426 г. (ил. 1). Фигура Евангелиста Иоанна изображена схематично, в ее исполнении преобладают геометрические мотивы. Черты его лица вызывают в памяти примеры иконографии монастырских центров приверженцев доктрины Евстафия: с вытянутыми лицами, высокими лбами и характерной формой носа. Фигуры не вписывались в контекст, не существовало и фона заднего плана. Оторванные от пространства, они «зависали» в рамке из геометрических орнаментов. Причем из четырех Евангелистов изображен только Иоанн (после оглавления, перед текстом соответствующего Евангелия).

¹⁷ Далее по тексту – СПбДА.

¹⁸ См. Тураев Б. А. Эфиопские рукописи в С.-Петербурге. С. 11–13.



Ил. 1

Евангелист Иоанн. Четвероевангелие. 1426 г.
(Дорн 612 из собрания РНБ, л. 124 об.)

Рукопись принадлежала библиотеке абиссинского монастыря в Иерусалиме

В эпоху наибольшего расцвета культуры, связанной с основани-
ем новой постоянной столицы Эфиопии – Гондара в 1636 г., появ-
ляется новый стиль иконописи. Выражался он, кроме прочего, в ра-
нее неизвестной эфиопским живописцам драпировке одежд святых,
выполненной с помощью разноцветных линий, очерченных темной
краской. К сожалению, единственный пример этой стадии развития
эфиопской живописи – миниатюра из рукописи Дорн 613 – был ча-
стично вырезан в неизвестный нам момент времени. На 1852 г., ког-
да был опубликован Каталог рукописей и ксилографов Б. А. Дорна,
она уже отсутствовала. Эта техника явилась промежуточным звеном
между схематичными однотонными изображениями предгондар-
ского периода и, впоследствии, использованием полутонных и боль-
шей реалистичности изображения, когда фигуры перестали изобра-
жаться «подвешенными в воздухе». Ярким примером этого служит



Ил. 2

Образ Христа в терновом венце и распятие
(Эф. 52 из собрания ИВР РАН, л. 71 об.)

изображение Евангелиста Иоанна из рукописи Эф. 53¹⁹. На табличке в его руках значится «В начале было слово».

Вышеперечисленные изображения регулярно вписывались в кодексы и свитки. Стоит сказать несколько слов о реже встречающихся, но от этого не менее замечательных сюжетах.

¹⁹ Содержит текст Органона, распределенного по дням недели (см. Тураев Б. А.

Эфиопские рукописи в С.-Петербурге. С. 75–76.



Ил. 3
Богородица с Иисусом Христом
(Худ. 65 из собрания ИВР РАН, л. 6)

Иисус Христос на миниатюрах изображался значительно реже, чем, например, евангелист Иоанн или Богородица. Наиболее распространенным изображением Иисуса Христа является *Кур'ата Рэ'эсу*, образ Христа в терновом венце – одна из величайших христианских святынь Эфиопии (ил. 2). Судя по текстам хроник эфиопских царей, эта икона обычно сопровождала монарха в военных походах, а в лагере для нее выделялся отдельный шатер. Коллекции эфиопских рукописей Санкт-Петербурга включают в себя только одну такую миниатюру²⁰.

²⁰ Эф. 52 (Евангелие от Иоанна), л. 716 (см. Тураев Б. А. Эфиопские рукописи в С.-Петербурге. С. 51–52).

Нередко Иисуса Христа изображают на миниатюре с Богородицей, но не младенцем (ил. 3). В эфиопской апокрифической и апокалипсической литературе, сфабрикованной в стенах монастырей под влиянием религиозно-политических факторов, встречаются соответствующие сюжеты, в которых Богородица общается со своим Сыном (не младенцем). Описываются и их диалоги. Дело в том, что Ахмад Грань, возглавивший в середине XVI в. джихад против этого христианского государства²¹, и последовавшая за ним массовая миграция племен оромо нанесли невиданный ущерб и разрушили все сферы жизни Эфиопии. Народ, не желая признавать свою ущербность и несостоятельность в военном отношении, придумывал легенды, в соответствии с которыми на Эфиопию было ниспослано господство мусульман Ахмада Грани и язычников оромо на 50, 100 или 250 лет за гордыню царя Эфиопии Лебна Дэнгеля. Богородица выступает заступницей Эфиопии, а Христос – символом справедливости, способным наказывать провинившихся и согрешивших. В легендах Богородица взывает к своему Сыну и просит помиловать эфиопских христиан и сократить срок пребывания угнетателей. Она мотивирует это тем, что за 250 лет в Эфиопии вообще переведутся христиане.

Встречаются и миниатюры, изображающие св. Сисиния. Житие конного святого Сисиния, широко почитаемого Эфиопской Церковью²², как и легенды о нем, пришло в Эфиопию от коптов и прочно укоренилось в письменной религиозной традиции и народных верованиях этой христианской страны. Днем памяти св. Сисиния Эфиопская Церковь считает 26 число месяца мийазйа (по эфиопскому летоисчислению), соответствующее 26 фармути по коптскому календарю (4 мая по григорианскому календарю). Житие его было переведено на язык геэз в XIV–XV вв., по всей видимости, с арабского, в составе обширного комплекса копто-арабских религиозных сочинений.

В петербургских коллекциях находится только один кодекс, включающий в себя изображение этого святого (грубо выполненное в цвете), а именно Ф. 55²³ из собрания ИВР РАН (нотированный богослужебный сборник) XVIII в. Изображения св. Сисиния встре-

²¹ В 1539 г. воины имама Ахмада Грани в ходе джихада, поставившего под вопрос само существование христианской Эфиопии, с огнем и мечом прошли через земли этого государства.

²² Le Synaxaire Éthiopien. Mois de Miyāzā / édition critique du texte éthiopien

et traduction française par Gérard Colin // Patrologia Orientalis. T. 46, fasc. 4. N 208. Turnhout, 1995. P. 481–600 (1–120). P. 578–580 (98–100).

²³ См.: Платонов В. М. Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. С. 25.

чаются довольно редко как в эфиопской магической литературе, так и в целом в изобразительном искусстве этой страны. Миниатюра помещена в кодекс вверх ногами. В правой руке святой держит копье, которым он пронзает лежащую на земле ведьму. Нередко художнику не удавалось прорисовать тело Верзили полностью, как в описываемом здесь случае. На миниатюре представлена только голова ведьмы.

Иллюстрации к текстам Священного Писания и иной литературы религиозного характера встречаются в рукописях крайне редко. Принято считать, что они явились более поздним нововведением в эфиопской книжной традиции. В коллекциях Санкт-Петербурга встречается одна такая миниатюра (Эф. 100, Восьмикнижие, XV в.²⁴), изображающая тонущего в Красном море фараона со своим войском.

Деграция в изобразительном искусстве Эфиопии наступила с упадком Гондарской монархии. В последующий период мы встречаем редкие примеры хорошо выполненных миниатюр. В основном же – неумелые и разлапистые рисунки, выполненные самими переписчиками, о которых говорилось выше. Обусловлено это было особенностями исторического процесса в Эфиопии. Практически безраздельное господство натурального хозяйства на протяжении всего эфиопского Средневековья способствовало центробежным тенденциям в политической жизни этой страны. Наконец, в конце XVIII в. Эфиопия вступила в период не виданной прежде феодальной раздробленности, цари потеряли свой сакральный статус помазанников Божьих на троне и превратились в марионеток в руках влиятельных политических деятелей. Это, в свою очередь, привело к кризису царской историографии, ставшему прямым следствием кризиса Гондарской династии. Ухудшилось материальное снабжение церквей и монастырей. Это отразилось на культуре и искусстве, в частности, на производстве рукописных книг, как с точки зрения качества, так и количества. Ситуация улучшилась лишь к середине XIX в., когда Феодор II (1855–1868), взойшедший на трон Эфиопии, положил конец раздробленности и начал модернизацию государства. В это время производство рукописных книг начало активно развиваться, но художественные формы приобретали уже иной, современный характер. В стране осталось ограниченное количество

²⁴ См.: Платонов В. М. Эфиопские рукописи в собраниях Санкт-Петербурга. С. 31–32.

образованных художников в силу того, что традиция была прервана более чем на полтора века.

К сожалению, за неимением достаточного объема материала, нельзя однозначно судить о закономерностях развития художественной рукописной традиции в Эфиопии. Она не только недостаточно изучена, но и не в полной мере освещена как в отечественных собраниях, так и в зарубежных. Это приводит к тому, что уже существующие гипотезы, предложенные востоковедами-эфиопистами, знатоками рукописного дела, легко оспариваются на наглядных примерах миниатюр. Кроме того, консерватизм и подражательность эфиопских книжников, часто возвращающихся к моделям изобразительного искусства прошлых веков, делают картину исторического развития эфиопской книжной миниатюры еще более сложной, а ее анализ – затруднительным. По этим причинам в рамках данного исследования мы не пытаемся выработать гипотез развития эфиопской художественной традиции, общих или частных, а даем общий ее обзор на примере миниатюр из собраний Санкт-Петербурга. Хочется верить, что такой экскурс может оказаться полезным специалистам в области эфиопской книжной традиции и эфиопского изобразительного искусства.

А. Я. Каковкин
(Санкт-Петербург)

К вопросу о взаимном влиянии коптского искусства и искусства других народов*

Из созданных на земле Богом многочисленных и многообразных представителей животного мира умом, языком и творческим воображением Он наделил только человека. Тысячи поколений людей разных рас и национальностей, живущих в разных частях земного шара, используя эти божественные дары, осваивали в своей среде обитания природные пещеры, позднее стали возводить архитектурные постройки, украшая их стены монументальными росписями, создавать из разных материалов и в разных техниках художественные памятники значительных (а нередко и грандиозных) размеров и миниатюрные изделия бытового и религиозного назначения. Много позднее художественно одаренные представители разных народов, создавая произведения искусства, прибегали к заимствованиям фигурных и орнаментальных мотивов, художественных, стилистических и технических приемов от других народов, обогащая и разнообразя, таким образом, художественный и технический репертуар своего искусства. В истории мирового искусства уникальным примером такого рода художественного феномена по праву можно считать искусство египтян христианской эпохи, обычно называемое «коптским»¹.

* В основу статьи положен расширенный вариант доклада, предлагавшийся для Международной конференции «Христианский Восток: взаимодействие с другими культурами», проходившей в Эрмитаже 4–6 сентября 2014 г. Ввиду того, что литература о коптском искусстве и, в частности, по заявленной теме огромна, автор постарался в аппарате ограничиться самыми необходимыми и по возможности доступными читателям работами, придерживаясь принципа: указать раннюю и одну из последних по времени публикаций по тому или иному вопросу, чтобы проследить эволюцию взглядов по теме.

¹ Не очень благозвучное для русского уха слова «копт» и производные от него прилагательные появились в VII в., когда арабы, подчинив Египет, стали называть местных жителей – египтян в одной из арабизированных форм от греческого «Αἰγυπτῖος», означающего «египтяне», – «кубт», «кобт» (в современном произношении «кыбт»). Так как население Нильской долины за период II–IV вв. почти полностью стало христианским, слово «копты» приобрело в представлении и других народов конфессиональное значение – «египтяне-христиане». В дальнейшем, при распространении и укреплении ислама, этот термин стал

Своим открытием оно, как и большинство канувших в Лету цивилизаций, обязано археологии. Дело в том, что множество выстроенных египтянами монастырей, церквей, часовен, отшельнических келий, бытовых построек, особенно в Верхнем Египте, часто подвергались набегам кочевников, заканчивавшимся разгромом и убийствами. Судьба большинства из них была предрешена: они приходили в запустение и со временем засыпались песком, образуя холмы, называемыми феллахами «комами» (некоторые такие холмы получали старые собственные названия).

Коптское искусствоведение молодо – его подлинное открытие состоялось в 1880-х гг., хотя отдельные коптские памятники, в большинстве случаев поздние по времени, были известны и ранее. В истории коптского искусства до сих пор много неразрешенных и дискуссионных проблем. Специалисты единодушны только в том, что определяют его хронологическими рамками в девять столетий – с IV по XII в. включительно.

По моим наблюдениям, история изучения христианского искусства египтян прошла три временных этапа.

Первый этап – самый короткий (конец 1880-х – начало 1900-х гг.) – характеризуется пробуждением интереса к известным в эту пору сравнительно малочисленным коптским памятникам² и впервые открытым в позднеантичных и раннехристианских захоронениях расписным гипсовым масками и живописным портретам (накладывавшимся на лица умерших), фигурирующим в литературе по месту первых крупных находок в Фаюмском оазисе как «фаюмские портреты»³,

обозначать египтян христианского вероисповедания и в этом смысле сохраняется до сих пор. Отсюда пережитые Египтом в последующие столетия события, всё, что создавали местные коренные жители в хозяйственной и духовной сферах, принято называть «коптским». О термине «копт» см.: *Du Bourguet P. Le mot "copte" // BSAC. 25. 1983. P. 101 ff.*

² В основном это были памятники архитектуры, многократно перестраивавшиеся и естественно в большинстве случаев утратившие свой первоначальный вид, поздние образцы монументальной живописи (XVIII–XVIII вв.) в отдельных церквях и некоторых монастырях и того же времени, что и росписи, иконы. Известны были и произведения декоративно-прикладного искусства церковного и бытового назначения из металлов, глины, камня, дерева, кости и т. п., но они не привлекали к себе внимания специалистов.

³ *Wileken W. Die hellenistischen Porträts aus el-Faym // Beiblatt zum Jahrbuch des Kaiserlichen Instituts. 4. 1889. S. 27 ff.; Graf Th. Gallerie antiker Portraits. Berlin, 1889; Ebers G. Antik Porträts, die hellenischen Bildnisse und dem Faijûm untersucht und gewürdigt. Leipzig, 1893; Стрелков А. С. Фаюмский портрет: Исследование и описание памятников. М.; Л., 1936; Pérez Cornejo M. Les "Pintores de la muerte": Una interpretación de los retratos de El-Fayum a la luz de las ideas religiosas, filosóficas y estéticas de la Antigüedad tardía // Goya. Revista de arte. N 294. Mayo – junio 2003. P. 132 ff. См.: Павлов В. В. Из историографии о фаюмском портрете // ВДИ. 1964. № 4. С. 162 сл.; Van Moorsel P. Fayûm Portraits // Catalogue Générale du Musée Copte: The Icons. Treasures of the Coptic Musée / ed. P. Van Moorsel. Cairo, 1994. P. 84 ff. (далее – Van Moorsel. The Icons).*

а также невероятно обильной в количественном отношении многообразной тканой продукции, известной как «коптские ткани»⁴.

Второй этап, начавшийся в первое полтора десятилетие XX в. и продолжавшийся до середины столетия, отмечен грандиозными раскопками, проводившимися до Первой мировой войны в разных пунктах Нильской долины археологами Франции, Англии и Германии, когда из-под «комов» были освобождены развалины грандиозных монастырских комплексов: апы Аполлона близ Бауита, апы Иеремии рядом с Саккарой, святилище св. Мины к западу от Александрии и десятки церквушек, пещерных келий и т. п. Главные итоги работ археологов в виде отчетов, описаний, статей и монографий успели увидеть свет до начала Первой мировой войны⁵.

⁴ Gerspach E. Les tapisseries coptes du Musée des Gobelins // GBA. XXXVI, 2e période. Août 1887. P. 125 ff.; *Idem*. Les tapisseries coptes. Paris, 1890 (переизд. на англ. яз. – 1975); *Левицкая О.* Коптские ткани. М., 2010.

Начало изучению коптского искусства положили специалисты Германии (*Ebers G.* Stilkritischen. Die Koptische Kunst ein neues Gebiet der altchristlichen Sculpture und ihre Symbole. Leipzig, 1892; *Riegl A.* Koptische Kunst // BZ. Bd. 2. 1893. S. 112 ff.) и Франции (*Gayet A.* L'art copte. École d'Alexandrie. Architecture monastique. Sculpture. Peinture. Ars somptuaire. Paris, 1902). Как многие первопроходцы в малоизвестном и сложном материале, каким были произведения коптских мастеров, они не избежали ошибочных интерпретаций и суждений обобщающих свойств. Но их труды пробудили интерес к почти неизвестному искусству. Последующие поколения специалистов (*Crum W. E.* Coptic monuments // CGAE. Cairo, 1902; *Strzygowski J.* Koptische Kunst // CGAE. Wien, 1904; переизд. – 1973) избежали серьезных ошибок своих предшественников.

Приблизительно в это же время появились исследования отдельных групп памятников: архитектурных строений (*Butler A. J.* The ancient Coptic Churches of Egypt. Vol. 1–2. Oxford, 1884 (переизд. – 1902)); каменной скульптуры (*Gayet A.* Les monuments coptes du musée de Boulaq // MMAFC. T. III (3–4). 1889/90. P. 1 ff.; *Idem*. La sculpture copte // GBA. VII. 1892. P. 422 ff., 8. 1892. P. 80 ff., 145 ff.; *Naville E.*, *Lewis T. H.* Ahnas al Medineh (Heracleopolis Magna) // Eleventh Memoire of the Egypt Exploration Fund, XI. London, 1894. P. 24 ff.); ткачества (см. выше в этой сноске).

За прошедшие десятилетия накопилось огромное количество разного рода работ о коптах. Те, что вышли до 1950 г., представ-

лены у: *Kammerer W.* A Coptic Bibliography. Ann Arbor, 1950 (переизд. в 1969 г.). Во многих серьезных научных изданиях мира более ста лет существуют библиографические разделы по коптологии.

Обзор достижений коптологов мира самых разных специальностей почти что до наших дней проанализированы проф. Мартином Краузе: *Krause M.* Die Koptologie und ihre Forschungsgrschichte // Äs-chZ. Einführung in die koptische Kultur. Wiesbaden, 1998. S. 1 ff.

Труды отечественных специалистов по вопросам коптского искусства, изданные до 2005 г., см.: *Каковкин А. Я.* Изучение коптского искусства учеными России: Историко-библиографический обзор. СПб., 2005 (далее – Обзор). Сочинения по коптской тематике автора данной статьи полно представлены в: Легенды Эрмитажа. Александр Яковлевич Каковкин. Список печатных работ. М., 2014. С. 15–56.

⁵ *Cléda J.* Nouvelles recherches à Baouît (de Haute-Egypte). Campagnes 1903–1904 // CRAIBL. Caire, 1904. P. 8 ff.; *Idem*. Le monastère et la nécropole de Baouît // MIFAO. T. XII, fasc. 1–2. Le Caire, 1904; *Idem*. Le monastère et la nécropole de Baouît // MIFAO. 111. 1999 (eds. D. Bénazeth et M.-H. Rutschoskaya); *Chassinat E.* Fouilles à Baouît // MIFAO. T. XIII. 1911; *Quibell J. E.* Excavations at Saqqara (1906–1910). T. 1 (1907–1908); T. 2 (1908–1909); T. 3 (1909–1910). Cairo, 1912; *Kaufmann C. M.* La découverte des Sanctuaires de Ménas dans le Désert de Mareotis. Alexandria, 1908; *Idem*. Des Menstempel und die Heiligtümer von Karun, Abu Mena in der ägyptischen Mariutwüst. Frankfurt, 1909; *Idem*. Die Menasstadt und das Nationalheiligtum del altchristlichen Ägypter in der westalexandrinischen Wüste. Leipzig, 1910. Архитектурные объекты в долине Нила, открытые в конце XIX – самом начале

Ошеломляющие своими результатами, эти раскопки первооткрыватель обители апы Аполлона Ж. Кледа в 1902 г. в одной из своих лекций охарактеризовал следующими словами: «Мои открытия превзошли все мои ожидания... Доселе столь презируемое, коптское искусство вышло теперь на свет и вышло в блеске. Это не то коптское искусство, какое было доселе известно, а настоящее искусство»⁶.

Зародившийся в начале прошлого столетия интерес к коптским памятникам был так велик, что в 1920-е гг., воодушевленные результатами раскопок в долине Нила предшествующих лет, ученые разного профиля из Италии и археологи и сотрудники музея Метрополитен (Нью-Йорк) из США возобновили в ряде центров Нильской долины археологические изыскания, при этом оперативно оповещая научную общественность публикацией открытых материалов⁷. В конце 1930–1940-х гг. к раскопкам приступили и местные, египетские специалисты. Сотрудники Службы древностей Египта (SAE) вместе с коллегами из Коптского музея в Каире обратились к всестороннему изучению огромного погребального комплекса эль-Багават в оазисе Харга (Верхний Египет), завершившемся изданием в 1951 г. капитальной монографии А. Фахри⁸.

Раскопки начала XX в. и последующих годов дали огромное количество разнообразного художественного и вещественного материала, обогатившего ряд государственных музеев Европы и США, наводнившего мировой антикварный рынок, позволивший пополнить ряд частных собраний. К старым, сложившимся в конце XIX в. коллекциям Т. Графа, А. Гайе, Р. Форрера, Али, Казирà, В. С. Голенищева, Н. П. Лихачева и др. добавились собрания герцога Саксонского Иоганна Георга,

XX в., представлены в: *Leclercq H. Manuele d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIII^e siècle*. T. 1. Paris, 1907. P. 455 ff. См. соответствующие статьи в: DACL и CE.

⁶ CRAIBL. 1902. P. 95 ff.

⁷ *Monneret de Villard U. Les couvents près de Sohag*. Milano, 1925–1926; *Idem. Il monasterio di S. Simeone presso Aswân*. Vol. 1. Milano, 1927; *Idem. Description générale du monastère de St. Simeon à Aswuan*. Milano, 1927; *Idem. Les églises du Monastère des syriens au Wadi'n Natroun*. Milano, 1929; *Crum W. E., Winlock H. E. The monastery of Epiphanius at Thèbes*. T. 1–2. New York, 1926; *Wilkinson C. K. Early Christian Painting in the Oasis of Khargeh*. Expedition of Metropolitan Museum of Art 1927–28 // BMM. Section II. New York, 1928. P. 37 ff.; *Boak E. R., Peterson E. E. Karamis 1924–28* // The University of Michigan

Studies (Humanistic Series XXV). 1931. P. 34 ff. *White G. E. The monasteries of the Wadi 'Natrun*. T. 1–3. New York, 1926–1933.

⁸ В 1940-х гг. египетские археологи завернули раскопки в некрополе эль-Багават в оазисе Харга, честь ввода в научный оборот которого принадлежит хранителю Эрмитажа В. Г. Боку (Материалы по археологии христианского Египта. СПб., 1901). Результаты работ полно отражены в отчетах и монографии руководителя экспедиции А. Фахри: *Fakhry A. The Egyptian Deserts. The necropolis of El-Bagawât in Kharga Oasis*. Cairo, 1951.

Достижения египетских археологов последних десятилетий см.: *Анба С. Коптские археологические древности, открытые во времена папы Шенуте III*. Каир, 1996 (на араб. яз.).

М. Нахмана, Д. Келикяна и др. Но главное – они положили начало устройству коптских постоянных экспозиций в ряде музеев мира⁹, довольно регулярно организуемых крупных временных выставок¹⁰, послуживших благодатным материалом для исследований специалистов

⁹ В 1880 г. Г. Масперо организовал в Каире Французский институт восточной археологии (IFAO). А в следующем году он занял пост Генерального директора Службы древностей Египта (SAE), т. е. стал распорядителем всех раскопок в долине Нила. Тогда же, благодаря его усилиям, в Каире было возведено здание Египетского музея. По его распоряжению сюда переместили коптские стелы и плиты с надписями из старого Булакского музея (*Gayet A. Les monuments coptes...*). Для этой группы памятников Г. Масперо в новом музее выделил специальное помещение, названное им «коптским залом». Вскоре подобные залы открылись в ряде музеев Европы. В Лувре одно из помещений превратили в «зал Баута» (*Drioton E. L'art copte au Musée du Louvre // BSAC. II. 1936. P. 51 ff.; Bouchet D., Morfin N., Pfister D. Les salles coptes du Musée du Louvre // MC. 1972. N 2. P. 34 ff.; Rutschowskaya M.-H. Le monastère de Baouit au Musée du Louvre // L'Archéologue. 43. 1999. P. 39 ff.*). В берлинском музее имени Бодэ несколько помещений отвели коптским памятникам (*Volbach W. F. La collection d'art copte dans les Musée de Berlin // BSAC. XII. 1946–47. P. 37 ff.*). Так же поступили и сотрудники Британского музея (*British Museum. A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum. London, 1909. P. 275 ff.*). Эрмитаж не остался в стороне от такого дела. Уже на первой выставке Отделения Средних веков и эпохи Возрождения, открывшейся в 1888 г., в XIII зале (второго этажа Старого Эрмитажа) в пяти шкафах было выставлено более 200 коптских тканей и несколько поделок из кости и глины (*Кондаков Н. П. Императорский Эрмитаж. Указатель Отделения Средних веков и эпохи Возрождения. СПб., 1892. С. 243 сл.*). Для научной общественности и коптов всего мира большим событием явилось создание при патриархии в Каире в 1910 г. коллекционером и историком, коптом Маркусом Симайкой-пашой Коптского музея (*Crabitès P. Coptic art and the Cairo Coptic Museum // Catholic World. 1929. N 129. P. 275 ff.*). В 1936 г. для музея было построено специальное здание, куда вскоре переместили коптские вещи из Египетского музея (*Gérard F. Au Musée Copte du Vieux-Caire avec S. E. Morcos Simaika Pacha // Le Rayon. 9. Cairo, 1936. P. 230 ff.*;

Simaika M. H. Guide sommaire du Musée Copte. Le Caire, 1937; Habib R. The Coptic Museum. A General Guide. Cairo, 1967; Ras-sart-Debergh M. Le Musée Copte au Vieux Caire // MC. 1990. N 17. P. 25 ff.; Gabrat G., Faton-Krauss M. The Treasures of Coptic Art in the Coptic Museum and Churches of the Old Cairo. Cairo; New York, 2002. В последние десятилетия музей занят реализацией нескольких проектов по изданию каталогов хранящихся в нем памятников. Каталоги икон, металла и керамики уже опубликованы в серии CGCM.

На сегодняшний день в мире насчитываются сотни больших и малых музеев, научных институтов, фондов и частных собраний, в которых хранятся памятники коптского искусства и письменности. Значительное количество собраний, в которых сосредоточены коптские памятники, представлены у: *Emmel S. An International Directory of Institutions Holding Collections of Coptic Antiquities outside of Egypt. Roma, 1990.* См. также: *Du Bourguet P. Museums, Coptic Collections // CE. III. 1991. P. 1701 ff.; Каковкин А. Я. Крупнейшие мировые собрания коптских памятников // ВДИ. № 2. 1992. С. 211 сл.*

За последние десятилетия в Египте складывается добрая традиция – организация при монастырях своеобразных музейных коллекций на местном вещественном и художественном материале.

¹⁰ *Karabacek J. Die Theodor Graf schen Fund in Egypten. Wien, 1883; Bock F. Ausstellungskatalog frühchristlicher Textilfunde des Jahres 1886; Gayet A. Catalogue des objets recueillis à Antinoé pendant les fouilles de 1898 et exposé au Musée Guimet du 22 mai au 30 juin 1898. Paris, 1898; Idem. Le costume en Egypte du III au XIII siècle. Paris, 1900 и др.* Но все это были временные экспозиции только тканой продукции с берегов Нила. На выставке, устроенной В. Г. Бокком при участии Я. И. Смирнова в северной половине Лоджий Рафаэля в Эрмитаже, были впервые в мире представлены самые разнообразные материалы, привезенные В. Г. Бокком из Египта в 1898 г., дополненные вспомогательным материалом: фотографиями, чертежами, планами, рисунками и проч. Выставка была открыта несколько месяцев (*Kakovkine A. La première exposition copte en*

разных профессий. В 1920–1930-х гг. публикуется ряд серьезных работ по разным областям коптского искусства, значительно расширивших горизонты и диапазон научного подхода в его изучении¹¹. В эти годы издаются каталоги нескольких крупных собраний (Брюсселя, Лондона, Берлина, Праги, Анн Арбора и др.), в которых представлена самая известная, выполненная в разнообразных техниках художественная продукция коптских мастеров – ткани¹².

Первая половина 1940-х гг. характеризуется устройством четырех значительных по масштабам выставок памятников коптского искус-

Russie // *ЭС IV – CBC 8*. Paris ; Louvain, 1994. P. 63 ff.).

В советский период Эрмитаж организовал всего лишь две постоянные экспозиции коптских памятников: «Греко-римский и византийский Египет» (1935–1941) и «Культура и искусство римского и коптского Египта» (1954–1965).

С четырьмя десятками коптских тканей (из общего числа около пятисот, переданных в 1920–1930-х гг. в Эрмитаж) можно было ознакомиться, попав в небольшой, коридорного типа «Египетский зал» музея при Центральном училище технического рисования барона А. Л. Штиглица, открывшегося в январе 1876 г. в Соляном переулке в Петербурге (Каковкин А. Я. Коптские ткани из музея Училища технического рисования барона Штиглица в Эрмитаже // ТГЭ. 2011. [Т.] 56 : ЭЧ памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга (02.03.1893 – 27.06.1972). 2006–2007. С. 148 сл.).

История коптской коллекции Эрмитажа кратко изложена в: Каковкин А. Я. Коптская коллекция Эрмитажа за сто лет // История Эрмитажа и его коллекций. Л., 1989. С. 89 сл.

В Петербурге, с 1870-х гг., во флигеле своей квартиры на Моховой улице (д. 15) выдающийся русский египтолог В. С. Голенищев разместил свою библиотеку и великолепную коллекцию восточных памятников, в числе которых было более трехсот произведений коптского искусства (Каковкин А. Я. *Egyptian Monuments of the Late Antique and Coptic Periods in the Collection of V. S. Golenistchev in St. Petersburg* // GM. Haft 153. P. 57 ff.). Когда хозяин был дома, библиотека и обозрение памятников были доступны для ученых и публики (Ростовцев М. И. Египетский музей В. С. Голенищева // ИИАК. Вып. 27. СПб., 1908. С. 35 сл.). В 1911 г. Русское правительство приобрело собрание В. С. Голенищева и передало его в московский

музей, именуемый ныне ГМИИ (Из Архива ГМИИ. Вып. 3 : Выдающийся русский востоковед В. С. Голенищев и история приобретения его коллекции в Музей изящных искусств (1908–1912). М., 1987). См. также: Тураев Б. А. Отдел «Христианского Востока» в Музее изящных искусств имени Императора Александра III в Москве // ХВ. Т. 1. Вып. 2. 1912. С. 237; Touraiff B. Le nouveau Musée égyptien à Moscou // Actes du IV Congrès International l'Histoire des Religions. Leiden, 1913; Etinhof O. The Coptic Art Collection of Vladimir Semjonovich Goleninichev in Moscow // *ÄNspchZ*. Bd. 1. Wiesbaden, 1999. S. 127 ff.; Ходжаши С. И. Владимир Голенищев и история изучения его коллекции // ТГЭ. 2007. [Т.] 35 : Петербургские египтологические чтения 2006. СПб., 2007. С. 14 сл.

¹¹ Kaufmann C. M. *Handbuch der christliche Archäologie. Einführung in die Denkmälerwelt und Kunst des Christentums*. Paderborn, 1922; De Grüneisen W. *Les caractéristique de l'art copte*. Florence, 1922; Dillmont Th. *L'art chrétien en Egypte*. Mülhausen, 1925; Duthuit G. *La sculpture copte. Statues – bas-reliefs – masques*. Paris, 1931; Murray M. A. *Coptic Painted Pottery* // AEE. 1935. P. 1 ff.; Kitzinger E. *Notes Coptic Sculpture* // *Archaeologia*. 87. 1938. P. 118 ff.; *Idem*. *The Story of Joseph and a Coptic Tapesrty* // JWIC. Vol. 1. 1937–1938. P. 266 ff.; Deichmann F. W. *Zum Altägyptischn in der koptischen Baukunst* // MDAIK. 8. 1938. S. 34 ff.

¹² Каковкин А. Я. Коптские ткани как исторический источник // ВИД. Т. 23. 1991. С. 50 сл.

Сведения о крупнейших музейных и частных мировых коллекциях тканей (по моим подсчетам, их на сегодняшний день насчитывается более 250 тыс.), постоянных экспозициях и крупнейших временных выставках, каталогах, публикациях и проч. см.: Del Francia Barocas L. *Il tessuto copto: introduzione bibliografica*. Roma, 1997.

ства – двух в Бруклинском музее в Нью-Йорке¹³ и двух в разных музеях Каира¹⁴, на которых демонстрировались вещи из государственных и частных собраний. Экспозиции удостоились издания каталогов и имели широкий отклик у специалистов и у публики.

Третьему этапу (середина XX в. – по сей день) присущ нарастающий с годами невероятный интерес к коптскому искусству. Знаменательным событием в научном мире, и в первую очередь в коптологии, явилась публикация в 1950 г. Византийским институтом в Бостоне солидного сборника в честь выдающегося текстолога Ю. Крама, в котором были представлены статьи специалистов разных стран и разных научных интересов¹⁵. Этот фолиант положил начало благородному делу – изданию в последующие годы сборников к юбилеям, в честь или в память ученых, внесших значительный вклад в коптологию¹⁶.

Событием в мировой культуре следует признать создание в 1961 г. Фонда Абегга (Abegg Stiftung; the Abegg Foundation; La Fondation Abegg). В этом году супруги В. и М. Абегги передали в государственную собственность свою виллу близ швейцарского городка Риггисберг

¹³ PChE, 1941 и LECA, 1943. На устроенной в феврале 1941 г. в Бруклинском музее выставке PChE впервые были представлены разнообразные художественные памятники, продемонстрировавшие слияние языческих и христианских представлений, обусловленное присущим эллинистической эпохе синкретизмом. Эта экспозиция сопровождалась научным симпозиумом, материалы которого были изданы в 1944 г. (CEg 1944). На нем было зачитано семь докладов, четыре из которых были посвящены искусству: отношениям греко-римского Египта с Мероэ (D. Dunham), проблемам коптского искусства под углом зрения его эстетического осмысления (J. D. Cooney), некоторым аспектам коптской живописи (S. Der Nersessian) и классификации коптских тканей (M. S. Dimand). Отчет-рецензию о выставке и симпозиуме см.: A. Piankoff (BSAC. XI (1945). 1947. P. 202 ff.).

¹⁴ Exposition d'art copte. Décembre 1944. Guide. Le Cairo, 1944 [Wace A. J. B. Egyptian Textile IIIrd – VIIIth century; Driaton E. La sculpture et les arts mineurs]. Значение этой выставки, организованной в Коптском музее Обществом коптской археологии (SAC = Société d'archéologie copte), трудно переоценить, поскольку это была первая в Египте временная экспозиция коптского искусства (рецензию на нее см.: Zaki M. H. Exposition d'art copte // BSAC. X. 1944. P. 86 ff.; The Evolution of Coptic Art (без

подписи) // The Illustrated News. London. Sept. 8, 1945. P. 276 ff.). Через два года в Музее исламского искусства в Каире открылась выставка тканей из собрания короля Фуада (Zaki M. H. Hellenistic and Coptic Textiles in King Fuad's Collection in the Cairo Museum of Moslim Art // BSAC. XII. 1946–47. P. 140 ff.).

¹⁵ Coptic Studies in Honor of Walter Erwing Crum // The Bulletin of the Byzantine Institute. II. Boston, 1950.

¹⁶ Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di A. Adriani. Roma, 1984; Studi in onore di U. Monneret de Villard I. La valle del Nilo in epoca Cristiana // RSO. 58. 1984. Roma, 1987; Nubia et Oriens Christianus. Festschrift für C. Detlef G. Müller zum 60. Geburtstag. Köln, 1988; Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte, Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès. Ath ; Bruxelles ; Mons, 1993 (далее – Individu...); Coptology: Past, Present, and Future. Studies in Honor of Rudolphe Kasser // OLA. 61. Leuven, 1994; Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause. Wiesbaden, 1995; Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis. Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandriton Coptic Society in Honor of Martin Krause. Cairo ; New York, 2005.

с большой библиотекой сочинений по искусству и богатой коллекцией памятников прикладного искусства многих стран и народов мира, которую они начали собирать в 1920–1930-х гг. Вилла, получившая название «Фонд Абегга», довольно регулярно стала пополняться памятниками (не в последнюю очередь коптскими тканями) и вскоре превратилась в крупный научно-исследовательский центр, в котором на самом высоком уровне налажены все виды музейной деятельности: экспозиционная, лекционная, издательская, реставрационная и др.¹⁷

Вслед за созданием Фонда Абегга в Лионе был организован Международного Центра по изучению древнего текстиля, в деятельности которого значительная часть времени уделяется коптским тканям, что явствует из издаваемых Центром «Бюллетеней» (BTextilAnc).

В течение 1963–1964 гг. в четырех европейских культурных центрах – в Эссене, Цюрихе, Вене, Париже – с ошеломляющим успехом прошли международные выставки собственно коптских памятников¹⁸.

¹⁷ Otavsky K. Abegg-Stiftung Riggisberg. Geschichte und Führer der Sammlung. Riggisberg, 1983; Fillitz H. Die Anfänge der Sammlung Werner Abegg. Riggisberg, 2003.

¹⁸ Эссен – Koptische Kunst. Christentum am Nil. Essen, 1963.

Цюрих – Koptische Kunst. Christentum am Nil. Zürich, 1964.

Вена – Frühchristlichen und koptischen Kunst. Wien, 1964.

Париж – L'art copte. Paris, 1964.

Эссенский каталог отличался от других. В его каталожную часть были включены четыре раздела: А 1 – эллинистический Египет (S. 42 ff.), В 2 – христианско-коптский Египет (S. 48 ff.), С 1 – Нубия (S. 173 ff.), D 1 – Эфиопия (S. 178 ff.), – сопровождаемые тремя десятками статей разных авторов. В двух последних разделах впервые в изданиях такого профиля освещаются проблемы разнообразных связей Египта с южными соседями – Нубией и Эфиопией. Экспозиция в Эссене ознаменовалась двумя важными событиями. На ней единственный раз за советское время были представлены коптские вещи из ГЭ и ГМИИ, в качестве дополнения они были включены в выставочный каталог (Kat. Essen. S. 441 ff., N 599–623). В последний (второй по счету) раз коптские вещи из этих крупнейших музеев России экспонировались в Париже и Агде в 2000–2001 гг. (L'Art Copte en Egypte. 2000 ans de christianisme. Paris, 2000) (далее – "L'Art Copte en Egypte...").

Параллельно с выставкой на вилле Хугель в третьей декаде июля проходил между-

народный симпозиум, вроде того, который имел место в Нью-Йорке в 1941 г. (CEg 1944 г.), но значительно превосходивший его по численности участников и по тематическому разнообразию докладов (Meinardus O. F. A. Le Symposium de l'art copte à Essen // BSAC. XVII. 1963–64. P. 137 ff.; Idem. A Synopsis of the Symposium on Coptic Art at the Villa Hügel, Essen // BSAC. XVIII. 1965–1966. P. 118 ff.). Материалы симпозиума были опубликованы под редакцией К. Весселя в следующем году в Реклингхаузене (Christentum am Nil. 1964).

Выставки имели громадный успех. На их каталоги (Schwartz J. Catalogues d'art copte // ChE. T. X. N 79. Janvier 1965. P. 223 ff.) и появившиеся накануне открытия выставки солидные издания по коптскому искусству К. Весселя (Koptische Kunst. Die Spätantike in Aegypten. Recklinghausen, 1963), Дж. Беквита (Coptic Sculpture 300–1300. London, 1963), Г. де Франковича (Francovich G. de. L'Egitto, la Siria e Constantinople: problem di metodo. L'Egitto // RINASA. XI–XII. 1963. P. 83 ff.) откликнулись крупнейшие специалисты-медиевисты (Torp H. Book Reviews // AB. Vol. XLVII. N 3. September 1965. P. 361 ff.; Grabar A. Etudes critiques. I. Art Copte // CahA. 16. 1966. P. 227 ff.; Krause M. Review: Christentum am Nil. International Arbeitstagung zur Ausstellung "Koptische Kunst" Essen. Villa Hügel 23–25 Juli 1963 // BZ. Bd. 61. 1968. S. 364 ff.).

С этих пор заметно возросло количество популярных изданий и в книжных, и в журнальных вариантах, посвященных истории, культуре, религии, искусству

Вскоре после выставок была создана международная ассоциация коптологов (IACS) и в ряде стран (Франция, США, Швейцария, Австралия, Канада и др.) сформировались национальные коптологические объединения. С 1976 г. регулярно, раз в четыре года, в столичных городах мира проходят международные коптологические конгрессы (ICCS), а национальные коптологические объединения периодически устраивают разного рода научные форумы в виде конференций, симпозиумов, семинаров, коллоквиумов, круглых столов и т. п.

В эти годы появились первые монографии о коптском искусстве: Пьера дю Бурге, Клауса Весселя, Арнэ Эфенбергера, Хильды Залосер (кое-кто из русскоязычных авторов пишет фамилию этой жившей в Вене исследовательницы славянских кровей по-разному: Цалосер, Цалошер, Залошер), Александра Бадави и др.¹⁹ В ряде стран налажилось

коптов, их роли в арабском мире на протяжении почти четырнадцати столетий. Эти четыре выставки открыли эпоху устройства в разных странах чисто коптских экспозиций: Карл-Маркс-Штадт (ныне – Хемниц), музей на Театр-плац (4.07.–8.11.1970) – “Koptische Stoffe. Textile Gräberfunde aus Oberägypten”; Санкт-Петербург, Эрмитаж (23.11.1978–29.01.1979) – «Коптские ткани из фондов Эрмитажа»; Санкт-Петербург, Эрмитаж (21.03 – 4.04.1987) – «Коптское искусство»; Лувен-ля-Невён, Археологический музей (6.09 – 23.10.1988) – “Arts tardifs et chrétiens d’Egypte”; Провиденс (Новая Англия), Музей искусств (10.02 – 16.04.1989), Балтимор, Галерея Уолтерса (21.05 – 16.07.1989) – “Beyond the Pharaohs. Egypt and the Copts in the 2nd to 7th Centuries A.D.”; Москва, ГМИИ (7.07 – 15.08.1991) – «Искусство коптского Египта. Из собраний Государственного Эрмитажа и Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина»; Вена, Австрийская Национальная библиотека (23.05 – 26.10.1995) – “Der Lebenskreis der Kopten, Dokumente, Textilien Funde, Ausgrabungen”; Нью-Йорк, музей Метрополитен (14.12.1995 – 7.04.1996) – “Textiles of Late Antiquity”; в течение трех лет в Хамме, Майнце, Мюнхене (16.06.1996 – лето 1998) прошла выставка “Ägypten Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil” (в ее каталоге фигурировало несколько эрмитажных памятников, которые не были представлены на экспозиции); Санкт-Петербург, Эрмитаж (26.10.1999 – 15.03.2000) – «Сокровища египетских пустынных. Памятники коптского искусства и письменности из собрания Государственного Эр-

митажа» (далее – «Сокровища...»); Париж, Институт арабского мира (15.05. – 3.09.2000), Агд, музей Эфеба (30.09.2000 – 7.01.2001) – “L’Art Copte en Egypte...” и др. Выставки в Провиденсе, в Лувене-ля-Невён, в городах ФРГ, в Вене, Париже и Агде и первая и последняя экспозиция в Эрмитаже удостоились издания каталогов.

¹⁹ Wessel K. Koptische Kunst...; Du Bourguet P. L’art Copte. Paris, 1964 (работы этих авторов неоднократно переиздавались на разных языках); Zaloscer H. Die Kunst im christlichen Ägypten. Wien; München, 1974; Idem. Die Kunst im christlichen Ägypten. Wien; München, 1974; Effenberger A. Koptische Kunst. Ägypten in spätantiker, byzantinischer und frühislamischer Zeit. Leipzig, 1975; Badawy A. Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages. Cambridge, MA; London, 1978. Последняя по времени такого рода работа: Zibawi M. Koptische Kunst. Das christliche Ägypten von der Spätantike bis zur Gegenwart. Regensburg, 2004.

Московское отделение издательства «Искусство» анонсировало выход в свет в последнем квартале 1991 г. моей книги «Коптское искусство». Однако события августа того года помешали этому.

В последние несколько десятилетий располагающиеся в Каире Французский институт восточной археологии (IFAO) и Американский Университет (AUC) на отличной полиграфической базе наладили издания научных трудов. Институт в серии «Penitentes des monasteries d’Égypte» специализируется на публикациях работ по живописи египетских монастырей, а Университет – по коптскому искусству и археологии.

периодическое издание коптологических журналов широкого профиля²⁰, возрос поток и популярных изданий о коптском искусстве²¹ и т. п. В 1990-е гг. известный коптолог, профессор Университета в Мюнстере Мартин Краузе организовал международного характера семинар по коптологии, участники которого регулярно публикуют монографии. Событием в научном мире явился выход в свет в 1991 г. восьмитомной «Коптской энциклопедии» (СЕ) – плода многолетнего труда специалистов почти всего мира²². В разных центрах долины Нила продолжают раскопки. Международная по составу археологическая экспедиция во главе со специалистами из Швейцарии за несколько лет интенсивной работы открыла грандиозный монастырский комплекс Келлия в северо-западной части Египта²³. Австрийская экспедиция во главе с профессором Хельмутом Бушхаузенем раскопала монастырь Абу Фану в Среднем Египте. Поляки ведут раскопки в Деир Наклюне и Ком эль-Дикка. В оазисе Дахла копают австралийцы. Недалеко от них обосновалась японская экспедиция. Оксиринх раскапывает экспедиция Университета в Амстердаме и др. С наступлением III тысячелетия

²⁰ “Études Coptes (Cahiers de la bibliothèque copte)” = ÉC – CBC (Paris, Louvain); “Coptica” (Los Angeles, California); “Le Monde Copte. Revue semestrielle de culture égyptienne” = MC (Limoges); “Saint Sheouda Coptic Quarterly” = SShCQ (California); “Coptica. Journal of the Saint Mark Fondation and Saint Sheouda the Archimandrite Coptic Society” = Coptica (Los Angeles); “Journal of Coptic Studies” = JCS (Louvain); “Cahiers Coptes” = CC (Le Caire); “Journée d’Études Coptes” = JEC (Paris, Louvain); “Journal of the Canadian Society for Coptic Studies” = JCSCS (Toronto).

²¹ Lefebvre G. *Egypte chrétienne* // ASAE. T. 9. 1908. P. ff.; Sauer J. *Koptische Kunst* // LTK. 6. 1934. S. 196 ff.; Gaselee St. *The Copts* // JRCAS. Vol. 24. London, 1937. P. 27 ff.; Drington E. *L’art copte* // MC. N 3. 1977. P. 30 ff.; *Idem*. *L’art copte* // *L’art Sacré*. 1/2. Sept.–oct. 1956. P. 9 ff.; Kamil M. *Art* // Kamil M. *Aspects de l’Égypte Copte*. Berlin, 1965. P. 25 ff.; Charlis R. *L’art copte* // *Archéologia*. Juillet-août. 1966. P. 19 ff.; Habib R. *Coptic Art* // ETM. N 153. 1969. P. 6 ff.; Andrawiss W. *L’art copte* // MC. N 2. 1977. P. 6 ff.; Hunt L.-A. *Coptic Art* // DMA. 3. New York, 1983. P. 585 ff.; Atalla N. S. *Coptic Art*. Vol. 2: *Sculpture-architecture*. Cairo, S.d.; *Idem*. *Coptic Art*. Vol. 1: *Wall-pentings*. Cairo, 1993; *Idem*. *Coptic Icons*: in 2 vol. Barselona; Cairo, 1998; Rutschowskaya M.-H. *Aspects de l’art copte* // Qantara. N 35. Printemps, 2000.

P. 53; Kamil J. *Christianity in the Land of the Pharaohs. The Coptic Orthodox Church*. London; New York, 2002 и др.

²² Возросший интерес к коптскому искусству породил в это время и негативное явление – мировой антикварный рынок наводнили подделки под коптские памятники (Х. Торп называл их «сомнительными», Дж. Беквит – «фальшивками»), значительную часть которых приобрели коллекционеры, некоторые крупные музеи и университеты. К сожалению, такого рода изделия стали появляться и на страницах не только популярных, но и научных изданий, вводя в заблуждение и специалистов, и широкую публику. См.: *Kakovkin A. Some Remarks on False Coptic Monuments (To the Problem of Coptic Forgeries)* // *Acts of the 5th ICCS*. Washington, 12–15 August 1992. Vol. 2: *Papers from the Sections (part 1 and 2)*. Roma, 1993. P. 289 ff.; *Idem*. *Quelques remarques sur les faux dans l’art copte* // MC. N 21–22. Avril 1993. P. 263 ff.

²³ *Les Kellia. Ermitages coptes en Basse-Égypte: Musée d’art et d’histoire*. Genève. 12.10.1989 – 7.1.1990. Genève, 1990. Эта выставка сопровождалась colloquiumом 13–15 августа 1984 г. в Женеве “*Le site monastique Copte des Kellia*”. Материалы colloquiumа изданы в 1986 г. См. серию изданий Американского института в Каире, посвященных многостороннему исследованию этого комплекса.

в Бауте возобновили работы сотрудники Лувра и Французского Восточного археологического института в Каире²⁴.

Предваряя изложение материала по теме конференции, относительно коптского искусства отмечу, что ни один народ не имеет столь многосложного, порою художественно противоречивого, стилистически разнородного искусства, как копты. Присущие ему отмеченные черты ярко отразили пережитые древней страной фараонов исторические перипетии протяженностью почти в две с половиной тысячи последних лет. Главной особенностью этого периода было то, что Египет поочередно, без какой бы то ни было возможности передохнуть, подпадал в подчинение чередующимся иноземцам. На смену хозяйничавшим в Нильской долине со времен Александра Македонского (332–323) грекам в 30 г. н. э. пришли римляне, включившие Египет в состав своей империи в качестве одной из главнейших житниц. При разделе империи на Западную и Восточную в 395 г. Египет отошел к последней – к Византии – и оставался в ней до 641 г., когда арабы вытеснили ромеев (не без активного содействия местных жителей) и остаются здесь хозяевами по сию пору²⁵.

В отмеченном столь длительном хронологическом промежутке начало и конец наступившего первого тысячелетия новой эры ознаменовались двумя переломными событиями в истории Египта, определившими его дальнейшую судьбу.

Начальные века I тысячелетия н. э. характеризовались в мировой истории важнейшим событием, особенно надолго и остро повлиявшим на многие годы в прибрежных южно-восточных областях Средиземноморья. Этим событием явилось установление в Византийской империи при Константине Великом (274–337) религии, совершенно новой по своей направленности в вопросах веры, морали, поведения ее приверженцев и т. п. Этой религией было христианство, принесенное

²⁴ Rutschowskay M.-H. Fouilles du monastère copte du Baouit (Moyenne Égypte). Saisons 2000–2003 // RMF/RL. 2. Avril 2004. P. 27 ff.; *Idem*. Etat des recherches sur l'art copte, 1997–2000 // OLA 133. Leuven; Paris; Dudley, MA, 2004. P. 1121 ff.; Rutschowskay M.-H., Bénazeth D. Neue Grabungen im Kloster von Bawit (2003–2004) // Kemet. Jahrgang 14. Heft 1. Januar 2005. S. 5 ff.; Fouilles dans le monastère de Baouit // Louvre-Ifao. Avril-mai 2009. P. 1 ff.

²⁵ Bell H. I. Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest. Oxford, 1948; Detlef G., Müller C. Grundzüge des christlich-islamischen Ägypten von der Ptolomäerzeit bis

zur Gegenwart. Darmstadt, 1968; Walters C. C. Christianity in Egypt. A Cultural History to 1171 A.D. Warminster (England), 1978; Timm S. Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Wiesbaden, 1985; Tagher J. Christians in Muslim Egypt. An Historical Study of the Relation between Copts and Muslims from 640 to 1922. Altenberge, 1998. Имели место выставки египетских художественных памятников, отразивших основные религиозные этапы в многотысячелетней истории страны. В качестве примера укажу крупнейшую – “Osiris, Kreuz und Halbmond. Die drei Religionen Ägyptens” (Штуттгарт, 1984 г.).

в мир Иисусом Христом, зачатым от Святого Духа и рожденным от Девы Марии в глухом палестинском городке Вифлееме. Всем предшествующим ходом мировой истории и ее грядущим поступательным развитием (по непоколебимой вере значительной части человечества, которая определяется как «христиане») Богу Сыну было предопределено и потому неукоснительно должно было стать Исккупителем греховности рода человеческого и его Спасителем. Распространителем этих идей на значительной части представляемого в ту пору тогдашнего мира был иудей из Тарса в Каппадокии по имени Савл, вскоре ставший по воле Христа «апостолом языков» Павлом, «которому предстояло вывести христианство из палестино-арамейского захолустья на просторы Средиземноморья»²⁶. Египтяне одними из первых приняли религию спасения. Ее принес в Александрию один из 70 учеников Иисуса Христа, сподвижник первоапостолов: Петра и Павла – евангелист Марк. Здесь он устроил церковь, стал ее первым епископом, составил Литургию, рукоположил своего преемника Ананию и, как установил выдающийся русский богослов В. В. Болотов, 24 апреля 63 г., на второй день еврейской Пасхи, мученически закончил свой жизненный путь²⁷. В 820 г. христиане тайно переправили из Александрии мощи св. Марка в Венецию.

В первые века новой эры Александрия была основным центром разработки догм христианского богословия. Около 80 г. Пантен основал здесь первый христианский университет Дидаскалейон, получивший мировую известность. Дело Пантена продолжила когорта столпов богословия: Климент, Дионисий, Афанасий Великий, Дидим, Кирилл и многие другие ревнители благочестия и борцы с многочисленными ересями, будоражившими в ту пору христианский мир. В этом городе между 284 и 322 гг. была составлена Пасхалия, принятая всею Вселенской Церковью²⁸.

²⁶ От берегов Боспора до берегов Евфрата / пер., предисл. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1987. С. 11.

²⁷ Kasser R. Les origines du christianisme égyptien // RTP. 3^{ème} série. T. 12. 1962. P. 11 ff. Потому-то образ св. Марка широко и разносторонне представлен в коптской литературе и искусстве (см.: Каковкин А. Я. Образ апостола и евангелиста в коптском искусстве // Копты: религия, культура, искусства. Тез. докладов участников научн. конф., посвященной памяти В. Г. Бока (1850–1899). СПб., 1999. С. 20 сл.; Он же. Житийные сцены святого апостола и евангелиста Марка на костяных пластинах «группы Градо» // Тез. докладов участни-

ков VII коллоквиума семинара ЮИМК, г. Санкт-Петербург, 8–14 апр. 2000 г. СПб., 2000. С. 43 сл.).

²⁸ Александрии эллинистического, христианского периодов и нынешних дней посвящен специальный двойной номер журнала МС (N 27–28, juin 1997). Характеристику ситуации в Александрии христианской эпохи см.: Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг-Хаммади (II. 6; VI. 3; VII. 4; IX. 3). М., 1991. О художественной деятельности в ранне-средневековой Александрии см.: Залеская В. Н. Прикладное искусство Византии IV–XII веков. СПб., 1997. С. 20 сл.

Нельзя забывать, что Египет был родиной христианского монашества. Пустынные просторы страны от Дельты до порогов Ассуана были уделом иноков, «оставившими свою собственность и вписавшимися в число живущих на небесах» (Антоний Великий, ок. 260 – ок. 365). Египетские монахи²⁹ положили начало существованию этого института в христианском мире, распространив свой образ жизни по земле от Ирландии до Китая.

Сразу следует оговориться, что христианству в долине Нила присущ своеобразный характер. Большинство ее жителей придерживалось веры монофиситского толка, признававшего в Христе только божественную природу. Но часть египтян оставалась верна православию, т. е., как ромеи, они были дифиситами – сторонниками двух неразрывно слитных природ во Христе: божественной и человеческой. Этих единоплеменников монофиситы презрительно именовали «мелькитами» (от «мелик» – господин, хозяин).

На IV Вселенском соборе в Халкидоне (451 г.) произошел полный раскол между монофиситами и дифиситами³⁰, приведший к безоговорочному отторжению коптами дифиситов и полному неприятию и игнорированию соплеменников – «мелькитов».

Приверженность коптов монофиситской доктрине проявилась в их догматике, особенностях литургии³¹, в своеобразии их церковных

²⁹ Из моря литературы, посвященной христианскому монашеству, сошлюсь только на некоторые (в первую очередь относящиеся к египетскому): *Van Cauwenbergh P. Etude sur les moines d'Égypte depuis de concile de Chalcedoine (451) jusqu' à l'invasion arabes (640).* Paris, 1914; *Waddell H. The Desert Fathers.* London, 1936; *Leroy J. Moines et monasteries.* Paris, 1958; *Meinardus O. Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts.* Cairo, 1961; *Festugière A.-J. Les Moines d'Orient. Enquête sur les moines d'Égypte (Historia Monachorum in Ægypto).* Paris, 1964; *Walters C. C. Monastic Archaeology in Egypt.* Warminster (England), 1974; *Rassart-Debergh M. Moines coptes des IV^e – VIII^e s. // Individu...* P. 229; *Ward B. The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers.* New York, 1980; Краткий очерк или собрание изречений святых отцов о жизни христианской. М., 1996; *Сидоров А. И. Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества.* М., 1998; Изречения египетских отцов. Памятники литературы на коптском языке / введение, перевод с коптского и комментарии А. И. Еланской. СПб., 2001; *Чимти Д. Град Пустыня. Введение в изучение египет-*

ского и палестинского монашества в христианской империи. СПб., 2003.

Египетскому монашеству с древнейших времен и по наши дни посвящен специальный сдвоенный номер МС (N 21–22. Avril 1993). Под интересными углами зрения рассмотрели институт египетского монашества С. Газели – *Gaselee St. The psychology of the monks of the Egyptian desert // The Philosopher.* Vol. 10. London, 1932. P. 73 ff. – и Э. Бадж – *Budge E. A. W. The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt.* London, 1934.

³⁰ *Grigess Ch. W. The History of Christianity in Egypt to 451 A.D.* Ann Arbor, 1979; *Карташёв А. В. IV Вселенский собор 451 г. в Халкидоне // Карташёв А. В. Вселенские соборы.* М., 1994. С. 255 сл. См. также: *Johnson D. W. Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts, 451–641 // The Routs of Egyptian Christianity / eds. J. E. Goehring, B. A. Pearson.* Philadelphia, 1986. P. 216 ff.

³¹ *Тураев Б. А. Коптская церковь // НЭС.* Т. 22. Пг., [б.г.] Стб. 694 сл.; *Badet L. Chants liturgiques des Coptes.* Le Caire, 1899; *Cramer M. Monastischen Liturgie in koptischen Klöstern // JL.* Bd. 14. Münster,

праздников и в специфическом церковном календаре, в котором год начинался 29 августа 284 г. – с момента вступления на престол кесаря Диоклетиана. Он получил название «эры чистых мучеников»³²; на христианских памятниках эта эра стала применяться с 640 г.

Монофиситство способствовало тесному общению египтян с единоверцами: сирийцами-иаковитами, армянами и эфиопами³³.

Несомненно, отмеченные религиозные особенности сказались и на характере искусства египтян, создававшегося в этих догматически разрозненных массах, отягощенных к тому же пережитками религиозно-философских воззрений гностицизма, манихейства и прочих менее значимых еретических компонентов.

С древних времен известно противопоставление города-космополита Александрии остальному, в целом единому в вопросах веры Египту³⁴. С утверждением в стране христианства это противопоставление усугубилось. Мелькиты, обосновавшиеся в районе Александрии

1938. S. 230 ff.; *Hammerschmidt E.* Die koptische Gregoriosanaphora Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie. Berlin, 1957; *Kopp C.* Glaube und Sakramente der koptischen Kirche. Rome, 1963; *Roncaglia M.* Histoire de l'Église Copte. Beyrut, 1966; *Khs-Burmester O. H. E.* The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of Liturgical Services. Cairo, 1967; *Brunner-Traut E.* Die Kopten. Leben und Lehre der Frühen Christen in Ägypten. Bonn, 1968; *Cramer M.* Koptische Liturgien. Trier, 1973; *Viaul G.* La Liturgie des coptes d'Égypte. Paris, 1978; *Каковкин А. Я.* О литургической интерпретации ранних апсидных программ (Роспись часовни XXVIII в Бауте) // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 148 сл.; *Он же.* К вопросу об отражении догматики в литургических предметах (Коптские просфоры в соборании Эрмитажа) // Восток – Россия – Запад: мировые религии и искусство. Международная научная конференция. Тез. докл. СПб., 2001. С. 80 сл.

³² *Wüstenfeld F.* Synaxarium. Heiligenkalender der Coptischen Kirche. Gotha, 1879; *Grumel V.* III. Calendrier liturgique des Coptes // *Grumel V.* Traité d'études Byzantines. I. La chronologie. Paris, 1958. P. 333 ff.; *De Fenoyl M.* Le sanctoral copte. Beyrouth, 1960; *Каменцева Е. И.* § 1. Календарь Египта // *Каменцева Е. И.* Хронология. М., 1967. С. 31 сл.; *MacCoull L. S. B., Worp K. A.* The Era of the Martyrs // *Miscellanea Papyrologica* / ed. R. Pintaoudi.

Florence, 1989; *Gascou J.* Un nouveau calendrier de saints égyptiens // *AnBoll.* 107. 1989. P. 384 ff.; *Каковкин А. Я.* Какими календарями и системами летосчисления пользовались жители Египта в эллинистический и коптский периоды // Время и календарь в традиционной культуре. Тез. докл. Всеросс. научн. конфер. СПб., 1999. С. 52 сл.

³³ *Jülicher A.* Zur Geschichte der Monophysitenkirche // *ZnW.* Bd. 24. Giessen, 1925. S. 17 ff.; *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972; *Mundel M.* Monophysite Church Decoration // *Iconoclasm, Papers given at the 9th Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975* / eds. A. Bryer & J. Herrin. Birmingham, 1977. P. 59 ff.; *Moorhead J.* The Monophysite Response to the Arab Invasion // *Byzantion.* 51. 1981. P. 579 ff.

Из приверженцев монофиситства других стран копты особо почитали архиепископа Антиохии Севира, просветителя Армениии Григория (Лусаворича), деву Рипсиме и ее подруг и эфиопского патриарха Текле Хеменуте. Дни их памяти отмечены в церковном календаре коптов. Образы Севира и Текле Хеменуте неоднократно запечатлены в коптских росписях и в иконописи.

³⁴ *Breccia E.* Alexandria ad Aegyptum. Bergamo, 1914.

и находившиеся в тесном общении с метрополией³⁵, скорее всего, развивали художественную деятельность в русле искусства Византии³⁶.

Оплотом монофиситства служили Средний и особенно Верхний Египет, насыщенные монастырями, церквями, часовнями, отшельническими кельями (недаром с раннего христианства эти места называли «страной монастырей и церквей»).

Именно на этой почве создавалось собственно коптское искусство, монастырское по духу и художественным принципам³⁷, близкое народу по выражению эстетических представлений, восприятию и понятное ему³⁸.

Поэтому памятники в отмеченных средах выходили разные по стилистике и неоднородные по художественным качествам, зачастую оригинально решенные в плане иконографии отдельных образов и сюжетов. Такое положение наглядно продемонстрировал в названии и в содержании своей лекции Я. И. Смирнов: «Александрийское и коптское искусство» (1910-е гг.)³⁹.

Второе знаковое событие в долине Нила имело место в середине VII столетия, когда завладевшие Египтом арабы через несколько десятилетий радикальным образом стали изменять многие стороны жизни коренных жителей долины Нила. Арабы запретили коптам носить нательные кресты, обложили коптов большими налогами, не позволяли пользоваться лошадьми и т. п.⁴⁰ Но, пожалуй, главным

³⁵ Baynes N. H. Alexandria and Constantinople: a study in ecclesiastical diplomacy // JEA. 12. 1926. P. 145 ff.; Orlandi T. Storia della Chiesa di Alessandria. Milano, 1970.

³⁶ Rassart-Debergh M. Alexandrie et la peinture chrétienne // Greco-Arabica. V. 1993. P. 320 ff.; Idem. Arte e archeologia copte: principali testimonianze // L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardoantica (Studia Ephemeridis Augustinianum, 56). Rome, 1997. P. 293 ff.

³⁷ Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986. С. 52, 104.

³⁸ Это убедительно показала в своей диссертации Зигрид Трауцеддель (Trautzettel S. Die koptische Kunst als ägyptische Volkskunst. Untersuchungen zum Volkskarakter der koptischen Kunst. Halle, 1968). Характерно мнение М. Диманда, называвшего искусство мелькиотов Александрии «официальным», а искусство коптов – «народным» (Dimand M. S. Classification of Coptic Textiles // CEg 1944. P. 5 (далее – Dimand. Classification...)).

Оригинальную, но не бесспорную, на мой взгляд, точку зрения на христианское искусство египтян высказал живший некоторое

время в Египте самобытный русский художник И. А. Билибин: «...очень близко моему сердцу так называемое коптское искусство, а по-моему, просто довизантийское искусство египетского производства, но совершенно без прежних древнеегипетских традиций. Это – предок (и прямой, а не боковой) и нашего русского искусства» (Обзор. С. 10).

³⁹ Каковкин А. Я. Рукопись конспекта лекции Я. И. Смирнова «Александрийское и коптское искусство» из архива ИИМК РАН // ЭЧ памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга. Матер. конфер. СПб., 2005. С. 117 сл.

⁴⁰ Копты нашли выход из создавшего положения. В детстве ребенку на внутреннюю сторону запястья правой руки они наносили татуировку с небольшим изображением креста. А с VII столетия на их памятниках (росписи, скульптура, ткани) заметно возрастает количество изображений всадников в образах императоров, триумфаторов, охотников, святых, олицетворявших защитников притесняемых, борцов с беззаконием и несправедливостью и всякого рода злом. Из огромного числа работ, посвященных этим образам в коптском искусстве, отмечу последнюю

последствием постоянно усиливавшегося мусульманского прессы было введение в 709 г. арабского языка в качестве государственного. В результате копты через несколько столетий, в XIII в., утратили родной, сложившийся в начале II в. и имевший древнеегипетские корни язык, вещественно засвидетельствованный на огромном количестве разнообразных памятников: папирусах, пергаменах, бумаге, камне, росписи, дереве и т. п.⁴¹; сегодня он используется только для богослужения. В долине Нила долгие столетия параллельно с коптским языком использовался и греческий, который исчезает из обихода еще раньше, в X в.

Наступившие неблагоприятные для коптов перемены сказались и на художественно-стилистических особенностях памятников их искусства. Со временем создаваемые коптами художественные произведения приобретали все более арабизированный характер: образы меняли свой этнический облик, другим становился покрой их одежд, изменялся стаффаж и др. Изображения мельчают и стилизуются; преобладающим изобразительным элементом становится орнаментика геометрического и растительного характера, в широкое употребление

по времени монографию: *Brune K.-H. Der koptische Reiter: Jäger, König, Heiliger. Ikonographische und stilistische Untersuchung zu den Reiterdarstellungen im spätantiken Ägypten und die Frage ihres "Volkskunstcharakters". Altenberge, 1990. См. также: Meinardus O. F. A. The Equestrian Deliverer in Eastern Iconography // OrCh. 57. 1973.*

В коптской литературе проявлялись сходные явления: «Примечательно, что копты в эту эпоху обращаются к языческой старине, свидетельством чему являются и дошедшие до нас отрывки коптской переработки „романа об Александре [Македонском. – А. К.]“ (Еланская А. И. Коптская литература // ИВЛ. Т. 2. М., 1984. С. 364. См. также: Хосроев А. Л. Роман об Александре // Сказки Древнего Египта. М., 1998. С. 171 сл.). Кстати, среди коптских тканей есть образцы-двойники VII–VIII вв. с изображением македонского царя, засвидетельствованными вышитыми греческими надписями (*Berliner R. Horseman in tapestry Roundels Found in Egypt // TMJ. Vol. 1. N 2. 1963. P. 39 ff.*).

Коренное население Египта, оказавшееся в подчинении у арабов, через полтора-два столетия стало периодически подвергаться притеснениям и открытым преследованиям со стороны новых хозяев страны, нередко сопровождавшимся осквернени-

ем и разграблением церквей и монастырей и даже кровавыми расправами с христианами.

Я полагаю, что при таких исключительных обстоятельствах могли появиться три известных мне интересных памятника коптских торевтов – бронзовые светильники VIII–IX вв. с ручками с виде комбинации креста, водруженного над полумесяцем (*Kakovkin A. The Coptic bronze lamp of the 8–9th c. from the Hermitage Collection // GM. 130. 1992. P. 25 ff.*). Не могли мастера, объединяя крест – символ христианства и полумесяц – символ ислама, отражать стремление к сглаживанию непримиримо враждебных отношений между населением Нильской долины разных религиозных убеждений.

⁴¹ Изучение разных аспектов коптологии началось с постижения коптского языка в 30-х гг. XVII в., когда немецкий иезуит Атаназийс Кирхер (1602–1680) издал в Риме в 1636 г. свой труд «*Prodromus Coptus sive Ægyptiacus*». Книга пробудила интерес пытливых людей к исследованию разнообразного духовного и материального наследия, оставшегося от потомков фараонов. См.: *Тураев Б. А. Коптский язык и литература // НЭС. Т. 22. Стб. 698 сл.*

входят прорезные панели из дерева и деревянные пластины, инкрустированные костью и т. п.⁴²

Искусство, создаваемое коптами после XII столетия, некоторые специалисты предпочитают называть «искусством коптов»⁴³, чтобы обособить его от искусства, творимого непосредственно арабскими мастерами, с которыми изделия собственно коптских мастеров с годами приобретают все бóльшую стилистическую близость⁴⁴.

Неблагоприятные обстоятельства многовековой подчиненности египтян иноземцам оказывали существенные воздействия на все стороны материальной и духовной жизни коренного населения Нильской долины, формируя его мировосприятие, именуемое ныне менталитетом. Менталитет египтян отличался обостренным чувством национального достоинства, стремлением подчеркнуть (нередко путем прямого подлога) свою историческую, национальную, а с утверждением христианства – и религиозную исключительность⁴⁵. Это наглядно демонстрируют памятники.

В области искусства копты из новозаветных персонажей чаще других изображали Христа, Богоматерь, Предтечу, апостолов (отдавая предпочтение Марку и Павлу). Очень популярны были местные святые: Мина, Сисиний, Коллуф, основатели общежительного монашества Пахомий и отшельничества Антоний, дева Домиана и ее 40 подруг, страстный архимандрит Шенуте и десятки других. Особой, невероятно широкой известностью в долине Нила пользовалась «селевкийская дева» Фёкла – верная ученица и последовательница апостола Павла⁴⁶. Показателен и тот факт, что копты ряду местных монастырей присваивали имена их основателей: апы Аполлона, апы Иеремии, отца Макария в Вади Натрум, св. Иоанна Малого (Абу Хеннис), св. Антония и св. Павла около Красного моря, св. Симеона близ Ассуана и др. Стены большинства из них сохранили образы их основателей и десятков местных подвижников с явными физиогномическими отличиями друг от друга и характерными

⁴² Stratton H. E. Coptic Art: its origin and transfer into the Arabic // AaA. 23. Washington, D.C., 1927. P. 261 ff.; Mostafa M. Die ägyptisch-islamische Kunst // AmK. 9. Jahrgang 1964 Jänner/Februar. S. 22 ff. М. Зибави искусство египтян со времени подчинения Египта арабам характеризовал как "Die koptische-arabische Kunst" (Koptische Kunst... S. 105 ff.).

⁴³ Kühnel E. Koptische Kunst im islamischen Ägypten // ÄS-chZ. Wiesbaden, 1998. S. 381 ff.

⁴⁴ Islamic Art in Egypt, 969–1517. Cairo, 1969.

⁴⁵ Тураев Б. А. Христианский Египет // Тураев Б. А. Древний Египет. Пг., 1922. С. 151 сл.

⁴⁶ Литературу о широком, как ни в каком другом уголке христианского мира, почитании святой равноапостольной первоученицы коптами см.: Каковкин А. Я. Обзор... С. 74. № 123.

атрибутами выполняемых ими обязанностей, непременно с указанием их имен⁴⁷.

Согласуясь с заявленной тематикой конференции, я остановлюсь лишь на одном аспекте изучения коптского искусства, уделив особое внимание периоду, определившему «лицо» этого искусства (конец V – начало VIII столетия) – выяснению его взаимоотношений с искусством других народов, как убедимся, далеко не всегда географически близких и конфессионально родственных. Вопросы эти родились почти одновременно с началом изучения коптского искусства, рассыпанные авторами по многочисленным статьям. Моя цель – свести воедино большинство известных мне такого рода работ и на их основе попытаться полнее представить суть, специфику коптского искусства. Естественно, что в центре влияний особое внимание уделено взаимоотношениям между метрополией и Египтом. В этом деле у меня был предшественник – историк искусства и художник, копт Александр Бадави, посвятивший этой проблеме несколько статей и завершивший свою монографию о коптском искусстве главой о влияниях в нем иноземных мастеров⁴⁸.

Начну с рассмотрения установленных на сегодняшний день в коптском искусстве четырех основных компонентов. Некоторые составные элементы этих компонентов стали его неотъемлемой составной частью и оказали заметное влияние на сложение и ход развития искусства в долине Нила.

Первый компонент – многотысячелетние местные традиции, откуда мастера-христиане заимствовали ряд знаков-символов: уджат – око Гора; анх – знак вечной жизни; ба – олицетворение души усопшего в виде птицы с головой человека; лотос, почитавшийся священным; скарабей – солнечный жук; мистическая лестница и др.⁴⁹ В. Г. Бок указал более двадцати

⁴⁷ Каковкин А. Я. Об изображениях монахов в монастырских комплексах Египта (К вопросу о связи росписей с литургией) // Византиноведение. Т. 1 : Литургия, архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. С. 243 сл. В это же время создаются и станковые вещи – иконы-портреты с погрудными изображениями. См.: образы двух монахов из Бауита: «брата Марка» и его анонимного собрата (Auch, из музея якобинцев: инв. № 985.229 и 985.228 (L'Art Copte / 2000 ans... P. 110. Cat. N 74, 73) и «писца Евгения» из музея Ньюарка (Каковкин А. Я. Об изображениях... Ил. 8).

⁴⁸ Badawy A. The influences of Coptic Art //

Badawy A. Coptic Art and Archaeology... P. 358 ff.

⁴⁹ Badawy A. L'art copte. Les influences égyptiennes. Cairo, 1948; Hammerschmidt E. Altägyptischen Elemente im koptischen Christentum // OstS 6. 1957. S. 233 ff.; Dorese J. V. Quelques vestiges pharaoniques dans le christianisme égyptien // Dorese J. V. Des hieroglyphs à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au christianisme. Istanbul Nederlanda Historisch-Archaeologisch Institut in het Nabije Oosten, 1960. P. 22 ff.; Morenz S. Fortwirken altägyptischen Elemente der christlichen Zeit // Kat. Essen 1963. S. 54 ff.; Du Bourguet P. Die koptische Kunst als mögliche Erbin der pharaonischen Kunst // Kat. Essen

коптских тканей эрмитажного собрания «со следами воздействия древнеегипетского искусства»⁵⁰. М. Диманд отмечал, что традиции эпохи фараонов ощущаются в колорите и частично в орнаментике коптских тканей⁵¹.

При этом отмечу, что заимствованные из местного древнего изобразительного репертуара мотивы воспроизводились христианскими мастерами, как правило, обособленно, вне связи с другими художественными элементами, без существенных формальных изменений и в свойственных им мелких масштабах. Естественно, что египтяне-христиане часто изображали любезные их сердцам олицетворявшие изобилие нильские сцены⁵². Особое место среди древнеегипетских мотивов, воспринятых христианами всего мира, занимают образы Исиды и Гора. Исиду, кормящую грудью сына, они превратили в Деву Марию-млекопитательницу⁵³; Гора верхом на коне, поражающего копьем Сета в облике крокодила, восприняли в качестве многочисленных святых всадников – драконоборцев, сокрушающих различные олицетворения сил зла, тьмы и отступничества от веры⁵⁴, и др.

Второй компонент – греко-римская художественная культура⁵⁵, пласт которой в Нильской долине был настолько мощным, что

1963. S. 122 ff.; Grabar A. Deux monuments chrétiens d'Égypte. Le sens images frontalités chrétiennes. De l'art pharaonique à l'art copte // *Synthronon*. 1968. P. 1 ff.; Du Bourguet P. L'art copte et les thèmes païens // *Le monde de la Bible*. Mars – avril 1979. P. 47 ff.; Ouspensky L. L'origine égyptienne du temple chrétien // *MC*. N 9. 1981. P. 13 ff.; Каковкин А. Я. Древнеегипетские мотивы на коптских тканях // *Мировая культура. Традиции и современность*. М., 1991. С. 105 сл.; Willers D. Zur Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten // *RB*. 1. 1993. S. 11 ff.; Rassart-Deberh M. De l'Égypte pharaonique à l'Égypte chrétienne: techniques et thèmes (peinture copte) // *Proceedings of the 7th ICE (OLA 82)*. Cambridge, 3–9 September 1995. Leuven, 1998. P. 931 ff.; Van Moorsel P. Ancient Egyptian Influences // Van Moorsel. *The Icons*. P. 74 ff.).

⁵⁰ Бок В. Г. О коптском искусстве: Коптские узорчатые ткани // *Труды VIII АС в Москве в 1890 году*. Т. 3. М., 1897. С. 241.

⁵¹ Dimand M. S. Classification... P. 55.

⁵² Abel-Malek L. Tapestry Roundel with Nilotic Scenes // *TMJ*. Vol. 28. 1987. P. 33 ff.

⁵³ Лазарев В. Н. Этюды по иконографии Богородицы // Лазарев В. Н. Византийская живопись. М., 1971. С. 277 сл.; Langener L. Isis lactans – Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie. Altenberge,

1996. Высказано предположение, что образ Марии-млекопитательницы сложился в среде монофиситов (Van Moorsel P. De Galaktotrophousa en de Monophysieten een patristisch onderzoek rond een iconografisch motif. Amsterdam; Leyde, 1970. P. 125 ff.).

⁵⁴ Clermont-Ganneau Ch. Horus et saint Georges d'après un bas-relief inédit au Louvre // *RA, nouvelle série*, 32e vol., juillet-décembre 1876. P. 196 ff.; Strzykowski J. Der koptische Reiterheilige und der hl. Georg // *ZAS*. 40. 1902/03. S. 1 ff., 49 ff.

Древнеегипетские традиции в коптском искусстве впервые убедительно были продемонстрированы на выставке LECA, состоявшейся в Бруклинском музее Нью-Йорка в 1943 г. и имевшей большой резонанс в научном мире (см. рецензии: *ArsIs*. Vol. 9. 1944. P. 150 ff. – G. H. Myers; *AB*. Vol. 22. N 2. June 1945. P. 165 ff. – S. Der Nersessian; *BSAC*. XI (1945) 1947. P. 201 ff. – A. Piankoff).

⁵⁵ Scott-Moncrieffe Ph. D. Paganisme and Christianity in Egypt. Cambridge, 1913; Jouguet P. De l'Égypte grecque à l'Égypte copte // *BSAC*. I. 1935. P. 1 ff.; Ross M. C. Paganism and Christianity in Egypt // *BSAC*. VII. 1942. P. 47 ff.; Greed J. M. The Egyptian Contribution to the Christianity // *The Legacy of Egypt*. Oxford, 1942. P. 300 ff.; Badawy A. L'art copte. Les influences hellénistiques et romaines // *BIE*. T. 34. 1951/52. P. 151 ff.;

просуществовал здесь до первых столетий II тысячелетия⁵⁶. Отмечу, что, по моим подсчетам, на разнообразных по материалам и техникам выполнения коптских памятниках запечатлены образы не менее полутора десятков обитателей Олимпа и три десятка языческих героев и героинь из античной мифологии и литературных сочинений, как с громкими именами, так и безвестных. Этому обстоятельству в значительной степени способствовал синкретизм – слияние местных божеств с олимпийцами: Дионис уподобился Осирису, с Афродитой слились Хатхор и Исида, Аполлона отождествили с Гором, Гермес превратился в Тота, триада: Зевс, Плутон, Асклепий – соединилась в образе Сераписа и т. д.⁵⁷ Местный бог Нила – Хапи в облике пышнотелого молодого человека с отвисшим животом и прилаженной к подбородку искусственной бородой – принял облик одного из старейшин Олимпа – могучего телосложения и с пронзительным взглядом старца. Под стать ему копты изобразили и Геба⁵⁸. В таком виде боги-олимпийцы стали еще ближе этнически пестрому населению долины Нила. К этим образам можно добавить всевозможные персонификации и олицетворения, многочисленные фантастические существа (амазонки, nereиды,

Т. 35. 1953. P. 57 ff.; *Du Bourguet P.* Une peinture-chemise entre l'art pharaonique et l'art copte // MDAIK. 15. 1957. P. 13 ff.; *Касперавичус М. М.* Античная культура и раннехристианское искусство Египта // Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма. Л., 1982. С. 116 сл.; *Trilling J.* The Roman Heritage Textiles from Egypt und Eastern Mediterranean 300 to 600 A.D. // TMJ. Vol. 21. 1982; *Rassart-Debergh M.* Survivances de l'hellénistico-roman dans la peinture copte (antérieure au IX siècle) // Ist ICGAS. Athènes, June 19–24, 1983. Graeco-Arabica. II. Athènes, 1983. P. 227 ff.; *Du Bourguet P.* Mythological Subjects in Coptic Art // CE. 6. 1991. P. 1750 ff.; *Nauerth C.* Mythological Themen in der koptischen Kunst – neue Bestandsaufnahme 1991/92 // Begengung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten. RB 1. 1993. S. 87 ff.; *Каковкин А. Я.* Античное наследие в искусстве коптского Египта // ВДИ. № 1. 1997. С. 126 сл.; *Он же.* Греко-римские боги и герои в стране фараонов // Религиозный синкретизм: проблемы теоретического и исторического исследования. Материалы IV Санкт-Петербургских религиозно-исторических чтений, г. Санкт-Петербург, апр. 1997. СПб., 1997. С. 16 сл.; *Török L.* Transfigurations of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt. F.D. 259–700. Leiden, 2005.

⁵⁶ Доказательством живучести язычества в долине Нила могут служить два образца самой известной и распространенной отрасли художественной продукции коптов – ткачества, насчитывающей в мире более 250 тыс. тканей: датируемый X–XI вв. эрмитажный гобеленовый медальон с изображением поющего орла Ганимеда (*Каковкин А. Я.* Коптская ткань с изображением Ганимеда // ВДИ. № 1. 1981. С. 119 ff.) и фрагмент шелка (XI–XII вв.) с повторяющимися изображениями Эроса, оседлавшего Пераса, хранящийся в Немецком Текстильном музее в Крефельде (*Tietzel B.* Geschichte der Weltkunst Technische Grundlagentextilien und Künstlerische Traditionen. Köln, 1988. S. 84, Abb. 58).

⁵⁷ *Bergman J.* Beiträge zur Interpretation Graeca. Aegyptische Götter griechischer Übertragung // Syncretism / ed. S. S. Hartmann. Stockholm, 1969. S. 207 ff.

⁵⁸ *Каковкин А. Я.* Коптская ткань V в. с изображением египетского бога // ЭЧ памяти Б. Б. Пиотровского. Тез. докладов. СПб., 2000. С. 26 сл. См. также: *Еланская А. И.* Древнеегипетское божество в коптскую эпоху // Древний Восток и мировая культура. М., 1981. С. 133 сл. Эти примеры подтверждают мнение Б. А. Тураева о том, что «еще в VIII в. копт не мог позабыть о своих древних богах» (*Тураев Б. А.* Египетская литература. Т. 1. М., 1920. С. 279).

кентавры, морские монстры, мантихора, Пегас, Химера и др.) и т. п. Трактовка античных моделей у коптских мастеров зачастую претерпевала значительную модификацию (особенно характерны в этом отношении образы Афродиты, Геракла и сцены Леды с лебедем и др.) и нередко приобретала огрубленные формы⁵⁹.

Третий компонент обусловлен многосторонними воздействиями на различные стороны жизни страны издавна существовавшей в долине Нила многочисленной еврейской диаспоры, сконцентрированной в основном в районе Александрии⁶⁰. Достаточно напомнить, что в этом городе 70 еврейских толковников по заказу Птолемея II Филадельфа (285–246) перевели на греческий язык Библию («Септуагинта»), сделав тем самым Священное Писание богоизбранного народа достоянием языческого мира.

В эпоху становления христианства еврейские влияния – в первую очередь в лице Оригена и Филона – сказываются в особенностях формирующегося местного богословия⁶¹ и находят яркое отражение в художественной деятельности коптов, заимствующих обширный репертуар событий и героев Ветхого Завета⁶², решаемый в своеобразных иконографических вариантах, будь это росписи⁶³,

⁵⁹ Grabar A. Le tiers monde de l'antiquité à l'école de l'art classique et son rôle dans la formation de l'art du Moyen Age // RArt. N 18. 1972. P. 9 ff.

⁶⁰ Alexandria. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie // Mélanges Claude Montdesert. Paris, 1987; Thomas J. La question juive dans l'Égypte à l'âge apostolique // RQH. T. 47. 1890. P. 353 ff.; Leclercq H. Juifs et Chrétiens aux premiers siècles de l'Égypte // Leclercq H. Martyrs. T. 4. Paris, 1905, preface; Bell H. I. Jews and Christians in Egypt. London, 1924; Idem. Juden und Griechen im römischen Alexandria // Der Alte Orient, Beiheft 9. Leipzig, 1926; Cahen E. Les Juifs d'Égypte au les temps de l'ère chrétienne. Aix-en-Provence, 1927; Herrmann S. Israels Aufenthalt in Ägypten // SBS. 40. 1970. S. 31 ff.

⁶¹ Cannuyer Ch. L'ancrage Juif de la première église d'Alexandrie // MC. N 23. Novembre 1993. P. 31 ff.

⁶² Biblical Subjects in Coptic Art // CE. T. 2. 1991. P. 382 ff.; Van Moorsel P. Subjects of the Old Testament // Van Moorsel. The Icons. P. 132 ff.; Idem. Forerunners of the Lord. Saints of the Old Testament in Medieval Coptic Church Decoration // CahA. 37. 1989. P. 119 ff.; Каковкин А. Я. Ветхозаветная тематика в коптском искусстве // ВДИ. № 1. 1996. С. 38 сл.

⁶³ Речь, прежде всего, идет о ранних памятниках: «часовне Исхода» (IV–V вв.) и «часовни Мира» (V в.) в некрополе эль-Багават (Fakhry A. The Egyptian Deserts; Torp H. Bagawat // EAA. Supplemento 1970. Rome, 1973. P. 131 ff.). Последняя работа о погребальном комплексе, в которой отражены творческие отношения евреев и христиан (Matthew J. M. The necropolis of El Bagawat in the Kharga Oasis: Some implication for the history of Judaism and early Christianity in Egypt // CSThNM. II. (OLA 133). Leuven; Paris, est. 2004. P. 1415 ff.) и нескольких часовнях (VI–VII вв.) и в обители близ Бауита (Clédad J. Le monastère et la nécropole... 1999). Последняя по времени работа о Бауите – Iakobini A. Visioni dipinte: immagini della comtaplazipne affreschi di Bawit. Rome, 2000.

На тематические совпадения в еврейских (синагога в Дуре Европос, IV в.) и коптских («часовня Исхода») росписях указывал Г. Милле (Millet G. Doura et El Bagawat. La parabole des Vierges // CahA. 8. 1956. P. 1 ff.). О близости еврейской и раннехристианской (в том числе и коптской) иконографии писал Г. Стерн (Stern H. Quelque problem d'iconographie pres-chrétienne et juive // CahA. 12. 1962. P. 99 ff.).

Нельзя не отметить, что ранние коптские

каменная⁶⁴ или деревянная скульптура⁶⁵, кость⁶⁶, ткани⁶⁷, расписная керамика⁶⁸ и др.

Мало кто сомневается, что евреи не только оказывали влияние на духовную жизнь местного населения⁶⁹, но и сами принимали участие в художественной деятельности⁷⁰.

С середины I тысячелетия в странах, население которых приняло христианство, начинается формирование богородично-христологического цикла и связанного с ним церковного праздничного состава. У коптов⁷¹ они характеризуются частными заимствованиями из

росписи отличаются от росписей большинства римских катакомб (*Wilpert J. Die Malereien der Katakomben Roms. Freiburg-im-Breisgau, 1903*) и синагоги в Дура Европос (*Kanael B. Die Kunst der antiken Synagoge. München, 1961*) композиционными построениями без разделительных полос, бессистемным размещением сюжетов и отдельных образов без учета временных и пространственных ситуаций.

⁶⁴ Пространные сцены из истории Давида и Даниила изображены на рельефах двух известняковых плит, происходящих из окрестностей Бауита (*Torp H. Two Sixth-century Coptic Stone Reliefs with Old Testament Scenes // AAAHP / IRN. T. 2. Rome, 1965. P. 111 ff.*).

⁶⁵ Бог вручает скрижали Моисею на деревянной панели VI в. из Бауита, хранящейся в Лувре (*Rutschowskaya M.-H. Bois de l'Égypte. Paris, 1986. P. 151, N 530*).

⁶⁶ Две сцены из истории святого Мины представлены на костяной пиксиде VI в., хранящейся в Британском музее (*Beckwith J. Coptic Sculpture 300–1300. London, 1963. P. 12, figs. 35, 36*). В одной – мученическая кончина святого, в другой – группа паломников у входа в его святилище.

⁶⁷ На фрагментированной завесе VI в. из собрания Лувра вытканы: Жертвоприношение Авраама, соглядатаи Моисея, Восхождение Ильи на небо (*Rutschowskaya M.-H. Tissus cortès. Paris, 1990, ил. между с. 131–132*).

⁶⁸ На куске керамики VIII в. из частного собрания Франции изображены соглядатаи Моисея: Иисус Навин и Халев (*Каковкин А. Я. Фрагмент коптской расписной керамики с библейским сюжетом // ПК – НО. Ежегодник 2004. М., 2006. С. 432 сл.*).

⁶⁹ Евреи (особенно в египетской диаспоре) никогда не забывали проведенные ими годы со времен переселившегося на берега Нила патриарха Иакова с семейством и до Исхода их из Египта во главе с Моисеем. В качестве примера сошлюсь на известный факт. Живший в Алексан-

дрии в конце I в. до н. э. поэт иудейского происхождения по имени Иезекииль взял для своей трагедии «Исход» сюжет из Ветхого Завета о выходе евреев из Египта и о женитьбе Моисея на Киппоре (Сепфоре). См.: *Kappelmacher A. Zur Tragédie der hellinistischen Zeit // WS. 1924/25. S. 69 ff.*

⁷⁰ Наглядным примером этому могут служить: вышитые еврейские слова: «het» (жизнь) и «sin» (всевышний [Бог]) на одном тканом образце с изображением эпизодов истории последнего ветхозаветного патриарха – Иосифа (*Rubens A. A History of Jewish Costume. London, 1967. Fig. 21. P. 26*), образ которого был представлен на не менее 200 коптских тканей VI – IX вв., что свидетельствует о его необычайной популярности среди пестрого по национальному и конфессиональному составу населения долины Нила на протяжении столетий.

О возможном участии евреев в изготовлении в Египте тканой продукции писал Г. Эггер: *Egger G. Koptische Textilien. Wien, 1967. S. 8; Idem. Kunst der Ostkirche. Vienna, 1977. S. 96.*

⁷¹ *Christian Subjects in Coptic Art // CE. 2. 1991. P. 526 ff.; Каковкин А. Я. Евангельские сюжеты и персонажи на коптских тканях // ХВ. Т. 6 (XII). Новая серия. М., 2013. С. 534 сл.*

Едва ли не самый ранний богородичный цикл в Египте зафиксирован в нижнем регистре в росписи на северной стене часовни LI Бауита: Благовещение, Встреча Марии и Елизаветы (в присутствии мужа последней Захарии), Путешествие в Вифлеем, Рождество Христово. См.: *Grabar A. Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. Vol. 2: Iconographie. Paris, 1946. P. 241; Album. Paris, 1943. Pl. XIX, 2 (далее – Grabar. Iconographie... 1946; Album. 1943); Каковкин А. Я. Евангельские сцены в часовне LI Бауита // ЭЧ памяти Б. Б. Пиотровского (в печати).*

апокрифических источников⁷², в первую очередь из «Протоевангелия Иакова», сочинения, возникшего в I в. на египетской почве⁷³.

Наконец, четвертый компонент, обусловленный непосредственным участием в разнообразном художественном творчестве коптов пришлых мастеров. Особенно заметный след в местной художественной практике оставили в первую очередь собраты по вероисповеданию: армяне⁷⁴ и сирийцы-иаковиты⁷⁵. Их творения, а иногда и имена

⁷² *Burmester O. H. E. Egyptian Mythology in Coptic Apocrypha // Orientalia. Vol. 7. 1938. P. 355 ff.; Roquet G. La reception de l' image et du texte à motif d' apocryphes dans les chrétiens d' Egypte et de Nubie. Quelques aperçus // Apocripha. 2. 1991. P. 181 ff.; Rassart-Debergh M. Littérature apocriphe et art copte // Apocripha. 7. 1996. P. 253 ff.*

⁷³ *Каковкин А. Я. Коптские ткани со сценой из «Протоевангелия Иакова» // Византия и христианский Восток. Тез. докл. научн. конф. памяти А. В. Банк. СПб., 1999. С. 25 сл. Несколько сцен из того же источника заимствовано на «Шелке Марии» (V в.). Наиболее полное описание памятника и воспроизведение всех сохранившихся его фрагментов см.: *MacNally Sh. Syncretism in Panopolis? The Evidence of the "Mary Silk" in the Abegg Stiftung // Actes du 1er Congrès International sur Antioch de Piside. Lyon ; Paris, 2002. P. 145 ff.**

⁷⁴ В конце XIX и в начале XX в. ряд ученых обратили внимание на активное участие армянских художников: архитекторов, живописцев-монументалистов и станковистов – в творческой деятельности египетских мастеров. Литература по этому вопросу значительна. Некоторые материалы представлены в моих статьях: *Каковкин А. Я. Армяне в средневековом Египте (К вопросу о культурных связях армян и египтян) // ИФЖ. № 1. 1982. С. 150 сл. См. также: Canard M. Notes sur les Arméniens en Egypte à l'époque fatimide // Alé. 13. 1955. P. 113 ff.; Kapoian-Kouymjian A. Le catolico Gregoire II le Martyrophile (V kayaser) et ses perigrinations // Bazmavep. Vol. 132. N 3–4. Venise ; St. Lazare, 1975. P. 318 ff.; Baljan H. Die Armenischen Architektonischen Monumente von Ägypten // II МСАИ. Сб. докладов. Т. 4. Ереван, 1978. С. 322 ff.; Mahe J.-P. Les Arméniens et l' Egypte // MC. N 9. 1980. P. 23 ff.; Guirguis M. An Armenian Artist in Ottoman Egypt. Vahanna al Armani and Coptic Icons. Cairo, 2001.*

Примечателен факт наличия двух армянских надписей в восточной апсиде сокровищницы Белого монастыря (Deir

El-Ahmar). Этими надписями заинтересовался Ж. Кледа, копируя их и подбирая им французские соответствующие эквиваленты (*Rosenstiechl J.-M. Le relevé, par Jean Clédat, des inscriptions arméniennes du Couvent Blanc // La 5e Journée d' Etudes Coptes. Périgueux, 16–19 mai 1991. P. 14 ff.; Каковкин А. Я. Армянские надписи из Египта, скопированные французским археологом // ИФЖ. № 1. 1992. С. 220 сл. (на арм. яз.).*

Эти надписи, в которых указана дата исполнения росписи в 840 г. мучеников, т. е. 1124 г. по Р.Х., упомянуты: «Федор художник и писатель» и «архидиакон Шенуте». Их скопировал в одну из своих поездок в Египет В. С. Голенищев. Их перевод дан Б. А. Тураевым (см.: Материалы по археологии христианского Египта. М., 1902. С. 58, рис. 70).

Примечательно, что ценные сведения о сотнях монастырей и церквей в долине Нила оставил нам живший в Египте в XII в. армянин по имени Абу Салих (*Evetts A. J. The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abû Sâlih, Armenian. Oxford, 1895*).

⁷⁵ *Drioton E. Art syrien et art copte // Baaéac. T. 3. 1937. P. 29 ff.; De Francovich G. L' Egitto, la Siria e Constantinopoli: Problemi e Metodo // RINASA. N.F. 11/12. 1963. P. 89 ff.; Fiey O. P. J. M. Coptes et Syriaque. Contacts et échanges // SOCC. 15. 1972; Каковкин А. Я. Надгробный портрет из Коптоса (К вопросу о связях Египта и Сирии во II и III вв.) // СГЭ. 1981. [Вып.] 46. С. 48 сл. О памятниках сирийцев на египетской земле см.: *Cumont Fr. Un dieu supposé syrien associé à Hérôn en Égypte // Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud. Paris, 1939. P. 1 ff. Характерным примером тесных связей между Египтом и Сирией может служить «монастырь сирийцев» в Вади Натрум с изображениями в стенописи образов деятелей сирийской и коптской церквями и пояснительными надписями на сирийском языке (*Leroy J. Le décor de l'église du couvent des syriens au***

их создателей в области монументальной живописи⁷⁶, иконописи, миниатюры, скульптуры документально засвидетельствованы в коптских письменных источниках и в надписях на родном языке на ряде созданных ими памятников. Характерно, что связи между армянами и сирийцами по линии искусства так же просматриваются⁷⁷.

Обращаясь к вопросам художественных влияний в коптском искусстве, можно выделить в нем три вида влияний: импульсами проявлявшиеся мотивы отмеченных локальных художественных компонентов, памятники, создававшиеся пришлыми мастерами, и, наконец, произведения, привнесенные извне, по тем или иным причинам полюбившиеся местным художникам, которым они старались подражать.

Как видим, проблема влияния на коптское искусство искусства других народов имеет многообразную основу в виде двух первых отмеченных компонентов и двух форм слагаемых: одна – непосредственная работа пришлых в долину Нила мастеров (армян и сирийцев в первую очередь), на чьи памятники нередко ориентировались местные умельцы, другая – опосредованная, при которой образцами для коптов художественных профессий служили произведения, созданные в других странах, в ряде случаев, как увидим, далеко не близких к Египту и по географическому расположению, и по вере. Элементы компонентов в разное время и в разных масштабах влияли на формирование и развитие коптского искусства, мастера которого использо-

Quady Natroun (Egypte) // CahA. 23. 1974. P. 151 ff.; *Idem*. Les peintures des couvents du Quadi Natroun. La peinture murale chez les coptes II. Caire, 1982); Hunt L.-A. Christian-Muslim Relations in Painting in Egypt of the Twelfth to mid-Thirteenth Centuries: Sources of Wallpainting at Dei res-Suriani and the illustration of the New Testament MS Paris, Copte-Arabe 1. Cairo, Bibl. 94 // CahA. 33. 1985. P. 191 ff.

Материалы о взаимоотношениях коптов с иаковитами на примере деятельности архиепископа Александрии Диоскора (ум. 454) и архиепископа Антиохии Севира (ум. 538) см. в сданной в печать в 2007 г. моей статье «„Зал празднеств“ Тутмоса III в Карнаке – цитадель монофиситства севирианского толка».

⁷⁶ Росписи армянских и сирийских живописцев-монументалистов существенным образом отличались техникой исполнения коптскими мастерами. Они использовали, как и большинство монументалистов мира, очень трудоемкую «капризную» технику фрески, не прощавшую ошибок

в нанесении красок и не допускавшую исправлений в живописи. В отличие от них, копты испокон веков пользовались техникой клеевой живописи по гипсовой штукатурке, что позволяло в любой момент переписать или дополнить изображение. Естественно, росписи отличались образными характеристиками персонажей и колористическим строем. Характерными примерами может служить роспись (V в.) потолка «часовни Мира» в эль-Багавате и роспись (VI–VII вв.) в часовне XLII в Бауте. В первом случае живописец «вклинил» изображение патриарха Иакова между образом Девы и сценой с Ноевым ковчегом (Каковкин А. Я. Об образе патриарха в «часовне Мира» в эль-Багавате // КНEXB. Вып. 2. М., 2004. С. 272 сл.), а во втором вписал голову апостола Павла между Богоматерью и головой изображенного с ней рядом апостола (Каковкин А. Я. Об одной группе росписей VI–IX вв. в часовнях Баута // СН. 2000. С. 76, ил. 3, 4).

⁷⁷ Яковсон А. Л. Армения и Сирия. Архитектурные сопоставления // ВВ. 1976. Т. 37. С. 192 сл.

вали самый разнообразный художественный материал разных видов и жанров искусств: отдельные образы, сюжетные и орнаментальные композиции, другие изобразительные элементы – и разные технические приемы (столь ярко демонстрируемые, например, скульпторами, использовавшими обычный, невысокий и «выямчетый» рельефы и в обычае которых было раскрашивание своих творений, и керамистами, украшавшими свои изделия росписями, оттисками, наклепами, процарапыванием и т. п.).

Примечательно, что относительно коптского искусства с самого начала его исследования была приемлема постановка вопроса о взаимном влиянии искусств разных народов. В первую очередь это, несомненно, относится к Византии, в политической зависимости от которой Египет находился в течение двух с половиной столетий. Многочисленные вопросы взаимоотношений между метрополией и провинцией (в том числе и в области художественного творчества) на протяжении десятилетий волнуют специалистов по сию пору⁷⁸, и предлагаемые их решения (особенно в сфере искусства), на мой взгляд, до сих пор не нашли удовлетворяющего всех (или хотя бы большинство ученых) ответа. Так что здесь я ограничусь лишь некоторыми общими соображениями относительно этого вопроса.

Одним из первых специалистов, затронувших тему взаимоотношений метрополии и одной из ее провинций, был Н. П. Кондаков, широко включавший коптские памятники в свои труды по византийскому искусству и иконографии (в первом случае он отзывался о них как о «художественно беспомощных» с «грубым рисунком» и т. п.; во втором – подчеркивал особый вклад коптских мастеров в христианскую

⁷⁸ Сошлюсь на некоторые из таких работ: *Diehl Ch. L. Égypte chrétienne et byzantine // Hanotaux G. Histoire de la Nation égyptienne. T. 3. Paris, 1933. P. 401 ff.; Bell H. I. Egypt and the Byzantine Empire // The Legacy of Egypt. Oxford, 1943. P. 332 ff.; Downey G. Coptic Culture in the Byzantine World: Nationalism and Religions Independence // GBS. San Antonio. Texas. July 1958. P. 119 ff.; Rémondon R. L'Église dans la société égyptienne à l'époque byzantine // ChE. N 47. 1972. P. 254 ff.; Egypt in the Byzantine World, 300–700 / ed. R. S. Bagnall. Cambridge, 2007. Некоторые общие вопросы проблемы «Коптское искусство в рамках византийского искусства» попытался разрешить Г. Никель: *Nickel H. L. Die koptische Kunst im Rahmen der byzantinischen – Abhängigkeit und Eigenständigkeit // KS. S. 136 ff.**

Художественные сопоставления, выявляющие общие черты и отличия в византийских и коптских памятниках, проводили: Х. Торп (*Torp H. Byzance et sculpture copte du V^e siècle à Bawit et Sakkara // Synthrouon. 1968. P. 24 ff.*) и А. Грабар (*Grabar A. Deux monuments chrétiennes d'Égypte // Synthrouon. 1968. P. 1 ff.*).

По этой теме я выступал с несколькими докладами, сообщениями и статьями. Начало было положено 30 января 1985 г. на «Лазаревских чтениях 1985 года» в МГУ, где я выступил с докладом «Византийские мотивы в ткачестве и пластике коптов» (СН. 2000. С. 166). Другие мои работы см.: Обзор. С. 80. № 135: 1–5.

иконографию)⁷⁹. На заре изучения коптского искусства он отмечал: «Декоративная сторона византийского искусства сложилась в особый вид из художественных элементов Египта, Персии и Средней Азии»⁸⁰. Вслед за авторитетным ученым ряд исследователей развивали его мысль о присутствии «художественных элементов Египта» в византийском искусстве. На рубеже веков Д. В. Айналов, публикуя коптские памятники и широко рецензируя труды по коптскому искусству, выявил значительный коптский элемент в искусстве Византии⁸¹. Точку зрения о самостоятельности коптского искусства по отношению к византийскому однозначно выразил Атия Вахби: «При появлении христианства копты отвергли эллинские формы и приняли одухотворенные для выражения новой религии»⁸². Еще дальше пошел по этому пути Ш. Диль. В начале своей научной карьеры он склонялся к мысли, что византийское искусство обязано своим возникновением египтянам и сирийцам, отмечая, что копты в искусстве привили любовь к реализму⁸³. Но уже через несколько лет он, быть может, как никто другой из современников разбиравшийся в искусстве и коптов, и византийцев, стал совместно, по главам раскрывать искусство коптов наряду с искусством армян, сирийцев, сербов, болгар и других христиан в своих учебниках по византийскому искусству⁸⁴, рассматривая их как христианское искусство византийского ареала.

⁷⁹ Каковкин А. Я. Вклад Н. П. Кондакова в изучение коптского искусства // ГРМ. Никодим Павлович Кондаков. 1844–1925. Личность, научное наследие, архив. К 150-летию со дня рождения. Palace Edition, 2001. С. 68 сл.

⁸⁰ Кондаков Н. П. Византийские эмали в собрании Ф. Звенигородского. СПб., 1894. С. 294. «Декоративный элемент» подразумевал в первую очередь орнаментику, столь богатую по составляющим ее мотивам в коптском искусстве (особенно в ткачестве). А. Ф. Кендрик в третьем томе каталога собрания тканей в музее Виктории и Альберта в Лондоне, посвященного коптскому периоду, отмечал, что коптское искусство несет в себе черты трех влияний. Это влияние греко-римское, проявившееся в основном в рисунках бордюров, сасанидской Персии и Месопотамии – в сюжетах (Kendrick A. F. Catalogue of Textile from the Burying Grounds of Egypt. III. Coptic Period. London, 1924. P. 16 ff.). Искусство египтян времени господства ромеев в Нильской долине М. Зибави характеризует как «Die koptisch-byzantinische Kunst» (Koptische Kunst. 2004. S. 39 ff.).

⁸¹ Айналов Д. В. Эллинистические основы византийского искусства. Исследование в области ранневизантийского искусства // ЗИРАО. Новая серия. Т. 12. Вып. 3/4. Труды отделения археологии древнеклассической, византийской и западноевропейской. Кн. 5. СПб., 1901. Труды Д. В. Айналова по коптологии см.: СН. С. 116 сл.; Обзор. С. 54.

⁸² Attia Wahby Bey. Les affinités de l'art copte // CRCIAC, 2^{me} session. P. 262 ff.

⁸³ Diehl Ch. Les origines égyptiennes de l'art byzantine // CRCIAC, 2^{me} session. P. 263 ff.

⁸⁴ Ш. Диль в своих учебниках по византийскому искусству (однотомник – Diehl Ch. Manuel de l'art byzantine. Paris, 1910 – и двухтомник 1925 г. с тем же названием) рассматривал коптское искусство скорее как придаток искусства метрополии. Наряду с искусством Армении, Грузии и стран Балканского полуострова, выделенным в отдельные главы, они воспринимались как искусства стран византийского ареала. Эту же роль выполняли на протяжении нескольких десятилетий в 1930–1970-х гг. коптские памятники, обычно демонстрировавшиеся на многочисленных выставках

Определенная часть исследователей рубежа XIX и XX вв., приступая непосредственно к изучению разнородных, не всегда еще ясных по назначению, мотивам и датировкам коптских произведений, пришли к следующим выводам: коптское искусство «состоит из трех факторов: дух и техника – египетские, сюжеты и формы – большей частью греческие, орнаментальные мотивы сильно сирийские»⁸⁵. Придерживавшиеся этого мнения специалисты, по-видимому, исходили из того факта, что коптское искусство – искусство христианское, а значит с признаками, родственными особенностям близлежащих христианских стран сиро-палестинского круга и Византии в первую очередь. Связи коптов с близлежащими Сирией и Палестиной были очевидны и не оспаривались специалистами, с течением времени некоторые из них только вносили в ранние публикации уточняющие детали⁸⁶.

византийского искусства (например: “L art byzantin” («Искусство Византии в собраниях СССР») в ГЭ и ГМИИ, 1975–1977 гг.). Исследователю интересовался и конкретными коптскими памятниками – тканями (*Diehl Ch. Sur quelques étoffes coptes du Musée du Louvre // MM en l'honneur de Champollion. Paris, 1922. P. 1 ff.*). Касаясь вопросов творческих контактов мастеров Византии и Египта, следует помнить, что в силу двух факторов: исторических (Египет – провинция метрополии) и религиозных (копты – монофиситы, ромеи – православные) – взаимоотношения между ними не только не способствовали сближению и плодотворному развитию, но и безоговорочно отторгались друг от друга. Социальные и материальные базы искусств этих стран были прямо противоположны. В блистательной Византии заказчиками и потребителями искусства были в основном императорский двор и отдельные представители светской и церковной элиты. В Египте создателями и потребителями искусства было в основном монашество. Лишь отдельные мотивы и детали из арсенала византийского искусства могли заимствовать и повторять в своих памятниках египтяне-мелькиты (*Du Bourguet P. Art, Byzantine Influences on Coptic // CE. I. P. 241 ff.*).

⁸⁵ Тураев Б. А. Христианский Египет... С. 172. В такой сконцентрированной форме выдающийся русский коптолог выразил пространное рассуждение Й. Стржиговского (*Hellentische und koptische...*) и А. Мюнца (*Rassegna d' arte copte // RI, maggio N 8. 1905. P. 834 ff.*) по этому вопросу. Их можно сравнить с мнением

Я. И. Смирнова, который в 1910-е гг., анализируя коптские памятники, отмечал, что их «образы заимствованы из античности, а трактовка их местная, с привлечением приемов соседей» (см.: Каковкин А. Я. Рукопись конспекта... С. 122).

Следует учитывать, что мнения перечисленных ученых сжились на начальных представлениях о коптском искусстве. Настоящая ценность его начала выявляться после открытий археологов в первые десятилетия XX в., давших обильный и многообразный художественный и вещественный материал: росписи, каменная и деревянная скульптура, иконы, рукописи, разнообразные памятники богослужебного и бытового назначения из разных материалов и т. п. Исследование этих ценных и с художественной, и с исторической сторон памятников позволили исследователям открыть новые, неожиданные особенности в коптских произведениях и подвигли их на поиски объяснений особенностей в созданных на земле Нила памятниках пришлых мастеров и привнесении влияний других, живших в отдалении от Египта народов.

⁸⁶ См., например, створку триптиха VI–VII вв. из собрания ГМИИ с изображением Рождества и Крещения, которую Д. В. Айналов приписал коптскому мастеру (*Айналов Д. В. Пластина от коптского триптиха из собрания В. С. Голенищева // ВВ. Т. 5. № 2. 1898. С. 181 сл.*), а О. Е. Этингоф отнесла памятник к середине VIII – началу IX в. и связала его с палестинской традицией (*Этингоф О. Е. Створка триптиха из коллекции В. С. Голенищева // ВВ. Т. 56 (81). 1995. С. 283 сл.*).

В начале XX в. с началом обширных раскопок в долине Нила и первых научных публикаций коптских памятников и ростом работ по истории искусств разных стран и эпох некоторые ученые прослеживают в искусстве ряда стран средневековой Западной Европы коптские заимствования. Тонкий знаток французского искусства Э. Маль усматривал изобразительные мотивы с берегов Нила в памятниках прибрежных районов Средиземноморья⁸⁷. Через полвека нашлись специалисты, разделяющие эту точку зрения: У. Холмквист не раз указывал на влияние коптского искусства на искусство эпохи Меровингов⁸⁸, а Т. Кемпф включал в зону коптского влияния земли по Рейну и Галлию⁸⁹. Ж. Леруа отмечал родственность коптской монументальной живописи с романскими росписями⁹⁰. Нашлись и смельчаки, видевшие точки соприкосновения орнаментального искусства Египта и далекой Ирландии⁹¹.

Некоторые ученые считали, что египтяне поддерживали отношения с Боспорским царством не только в экономическом отношении, но и в области искусства⁹².

Не оставили без внимания историки искусств и давние связи Египта с Ираном⁹³. А в лице Р. Пфистера, А. Бадави убедительно проследили влияния Персии на разнообразную продукцию коптских мастеров (в первую очередь ткачей), засвидетельствованные в симметричном построении композиций, в излюбленных мотивах скачущих навстречу друг другу или в разные стороны всадников в композициях-«зеркалках», в многочисленных охотничьих сценах, в покрое одежд персонажей, в характере орнаментальных мотивов и даже в излюбленной коптскими ткачами круглой форме тканых вставок и т. п.⁹⁴

⁸⁷ *Mâle E.* L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France. Paris, 1908. P. 176 ff.

⁸⁸ *Holmqvist W.* Kunstprobleme der Merowingetzeit. Stockholm, 1939; *Idem.* Einflüsse der koptischen Kunst in Westeuropa // *Koptische Kunst*. 1963. S. 157 ff.

⁸⁹ *Kempf T. K.* Berührungen und Fernwirkungen ägyptischen Christentums im Rheinland // *Koptische Kunst*. 1963. S. 163 ff.

⁹⁰ *Leroy J.* Peinture copte et peinture romane // VIII Congreso Internacional de Arqueologia Christiana. Barcelona, 5–11 octobre 1969. Barcelona, 1969. P. 68 ff. А. Грабар выявлял общие элементы в оформлении порталов раннехристианских религиозных зданий Египта, Малой Азии романской Европы (*Grabar A.* Deux portails sculptés paléochrétiens d'Egypte et d'Asie Mineure, et les portails romans // *CahA*. 20. 1970. P. 15 ff.

⁹¹ *Panlsen P.* Koptische und irische Kunst und ihre Ausstehung auf altermanische

Kulturen. Stuttgart, 1952/53; *Reftery J.* Irische Beziehungen zum Koptischen Ägypten // *Christentum am Nil*. S. 260 ff.

⁹² *Берзина С. Я.* Коптский Египет и Боспорское царство в III–VIII вв. // *Копты: религия...* С. 10 сл.

⁹³ *Nimet A. H.* The migration of artistic influences between Egypte and Iran through the ages // 7th ICIAA. Oxford, 10–16 Sept. 1972. Oxford, 1972. P. 43 ff.

⁹⁴ *Pfister R.* Le role de l'Iran dans les textiles d'Antinoé // *ArsIs*. XII, XIV. 1948. P. 46 ff.; *Seanlou G. T.* Persian influence on Egypt: on Islamic Pottery // 6th ICIA. Oxford, 10–16 Sept. 1972. P. 82 ff.; *Badawy A.* L'art copte: les influences orientales (Perse et Syries) // *RdSO*. T. LVIII, fasc. I–IV (1984). 1987. P. 13 ff.

В 1935 г. в СССР проходил III-й Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Эрмитаж по этому случаю развернул большую выставку, на которой

В начале 1920-х гг. М. Диманд высказал предположение о влиянии орнаментики Индии на коптские памятники⁹⁵. Его мнение разделил Х. Брестед⁹⁶, а много позднее и Х. Залошер, отмечая полные формы человеческих фигур, их фронтальность, скрещенные ноги многих из них и формы и вид причесок⁹⁷.

Некоторые специалисты продвигали вопросы взаимовлияний далее на Восток – Б. Аренс усматривал в работах египтян-христиан отголоски произведений буддийских искусников⁹⁸.

Ряд ученых убедительно доказывали заимствование коптскими мастерами (в основном ткачами) орнаментики у китайцев⁹⁹.

Диапазон рассмотрения взаимовлияний в коптском искусстве со временем расширялся. Ряд ученых обратили внимание на родной для коптов Африканский континент. Д. Дюнхам в 30-е гг. прошлого века отметил давние связи греко-римского Египта с Мероэ¹⁰⁰, а Л. Торок, учитывая это наблюдение и результаты раскопочных работ последних десятилетий в этой стране, наглядно продемонстрировал позднемеротские элементы в коптских изделиях Верхнего Египта¹⁰¹. В последнее

было представлено богатое собрание памятников иранского искусства музейного собрания и среди них около двух десятков наших коптских тканей, демонстрировавших ряд отмеченных иранских заимствований (см.: III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии. Каталог международной выставки памятников иранского искусства и археологии. Вып. 1. Л., 1935. С. 208–209, 228, 238).

⁹⁵ Dimand M. O. Indische Stilelemente in der Ornamentik der syrischen und koptischen Kunst // OZ. Jahrg. 9. 1920/1922. S. 201 ff.; ibid. Die Ornamentik der ägyptischen Wollwirkereien. Leipzig, 1924.

⁹⁶ Berstl H. Indo-koptische Kunst // JaK. Bd. 1. 1924. S. 165 ff.

⁹⁷ Zaloscher H. Quelques considerations sur les rapports entre l'art copte et les Indes // ASAE. Cahier N 6. Supplément. 1947. P. 9 ff. Мне представляется, что влияние индийской культуры можно усмотреть в трактовке всех персонажей в эпизодах «Истории патриарха» (кроме Иакова и купцов-измаэлитов), размещенных вокруг медальона со вторым сном Иосифа, у которых посредине лба изображено красное пятно, очень напоминающее характерный для индусов заимствованный у Будды знак, называемый «урной». Такая метка присуща только тканю из Городского музея (инв. № 17) в Трипе (Nauerth Cl. Koptische Textilkunst im spätantiken Ägypten. Die

Sammlung Rautenstrauch im Städtischen Museum Simeonstift Trier. Trier, 1978, цв. ил. на первой странице обложки и на с. 8). «Воспоминания индо-персидских образов» в нескольких поздних коптских миниатюрах усматривал Н. П. Кондаков (История византийского искусства и иконографии по миниатюрам греческих рукописей. Одесса, 1878. С. 247 сл.).

⁹⁸ Ahrens B. Some Remarks on Relations between Coptic and Buddhist Art // BSAC. T. XXVI. 1984. P. 9 ff.

⁹⁹ Bröker G. Koptische Stoffe. Berlin, 1965. S. 147 ff.; Певзнер С. Б. Культура и искусство Египта VII–XII вв. // Государственный Эрмитаж. М., 1957. С. 40 сл.; Он же. Китайские мотивы на памятниках художественного ремесла средневекового Египта // ТГЭ. 1976. [Т.] 2. С. 179 сл. Китайские влияния (техника, красители, орнаментика и др.) в коптское ткачество попадали опосредованно через Сирию, первой освоившую высокий уровень этого ремесла, достигнутого Китаем (Myers G. H. The Dating of Coptic Textiles in the light of excavations at Dura-Europos // ArsIs. Vol. 9. 1940. P. 156 ff.).

¹⁰⁰ Dunham D. Romano-Coptic Egypt and Culture of Meroë // CEg 1944. P. 31 ff.

¹⁰¹ Török L. Late Meroitic Elements in the Coptic of Upper Egypt // AA. T. 24, fasc. 1–4. 1971. P. 167 ff.

время отечественные востоковеды активно разрабатывают всевозможные аспекты взаимоотношений (в том числе и в областях культуры и искусства) между Египтом и его южным соседом¹⁰².

Сами собой разумеются многолетние разносторонние связи (в том числе и по линии искусства) между Египтом и Нубией¹⁰³.

Г. Никель отстаивал точку зрения, по которой базой для коптских живописцев и скульпторов служили образцы из восточных и южно-африканских районов¹⁰⁴.

В русле рассматриваемой темы как нонсенс, по-моему, следует воспринимать мнение Г. Гнольфо о сходстве хеттских памятников с художественной продукцией коптских мастеров¹⁰⁵.

Выше отмечалось, что под арабским прессом коптское искусство в конце I – начале II тысячелетия переродилось в стилистическо-художественном отношении. Но его создатели стремились сохранить достигнутые результаты срединных столетий I тысячелетия – эпохи расцвета христианского искусства Египта в архитектуре, ее скульптурном и живописном оформлении, в произведениях прикладного искусства (в частности, в ткачестве и керамике). Ряд серьезных исследователей отмечали и аргументированно доказывали воздействие мощного коптского творческого потенциала на разные области искусства арабов, причем не только в Египте, но и за его пределами: на их архитектуру¹⁰⁶, на ткачество, при сохранении высокого уровня его техники и во всевозрастающем декоративном начале¹⁰⁷, на станковую живопись, резьбу по дереву, керамику и другие виды прикладного искусства, культивируя в них излюбленные изобразительные мотивы: зверей, водоплавающих птиц, рыб и др.¹⁰⁸

¹⁰² См. несколько выпусков сборника «Мероэ» и докторскую диссертацию С. Я. Берзиной «Мероэ и окружающий мир I–VIII вв. н. э.». М., 1992.

¹⁰³ *Du Bourguet P.* La peinture murale copte: quelques problemes devant la peinture murale nubienne // KGNChZ. Recklinghausen, 1970. P. 303 ff.; *Rassart-Debergh M.* Quelques considerations sur les rapports thematiques et stylistiques entre l' Egypte copte et la Nubie chretienne // *Mélanges Armand Abel III*. Leiden, 1978. P. 207 ff.

В Нубии бытовали и мелькитские памятники: *Monneret de Villard U.* La chiesa Bildkunit di Nubia // *Agyptus. Anno 12*. 1932. P. 309 ff.

¹⁰⁴ *Nickel H. L.* Orientalischen und afrikanische Wurzeln der koptischen Bildkunst // *Akten des VII. IKChA*. Trier, 5–11 Sept. 1965. Bd. 1. Città del Vaticano ; Berlin-Dalem, 1969. S. 645 ff.

¹⁰⁵ *Gnolfo G.* Art Hittite et art Copte // *BSAC*. X. 1948. P. 72 ff.

¹⁰⁶ *Cresswell K. A. C.* Coptic Influences on Early Muslim Architecture // *BSAC*. V. 1939. P. 29 ff.

¹⁰⁷ *Kühnel E.* La tradition copte dans les tissus musulmans // *BSAC*. IV. 1938. P. 79 ff.; *Певзнер С. Б.* Коптские традиции в ornamentации тканей средневекового Египта // *ТГЭ*. 1961. [Т.] 5. Культура и искусство народов Востока. Вып. 6. С. 228 сл.

¹⁰⁸ *Koechlin R., Migeon G.* Islamische Kunstwerke (Keramik, Gewebe, Teppiche). Berlin, 1928; *Grube E. J.* Studies in the Survival and Continuity of Pre-Muslim Traditions in Egyptian Islamic Art // *JARCE*. Vol. 1. 1962. P. 75 ff.; *Kühnel E.* Nachwirkungen der koptische Kunst im islamischen Ägypten // *Christentum am Nil...* S. 257 ff.; *Idem.* Koptische Kunst im islamischen Ägypten // *ÄS-chZ*. S. 381 ff.

Не сомневаюсь, что приведенные на этих страницах материалы убеждают, что коптское искусство – истинно культурно-художественный феномен не только в истории искусств христианских народов¹⁰⁹, но и в мировом искусстве в целом. Представленная здесь сложная, во многих отношениях щекотливая до сих пор проблема, по-моему, по-прежнему требует к себе пристального внимания и, естественно, дальнейшей разработки для уяснения (или прояснения) смысла и значения феномена, каким является коптское искусство. Список цитируемых авторов, обращавшихся к проблеме выявления влияний в коптском искусстве и исследовавших ответное воздействие коптских мастеров, внушителен и разнороден по составу. В нем фигурируют и маститые, авторитетные специалисты (Н. П. Кондаков, Ш. Диль, О. Диманд, А. Ф. Кендрик, Х. Залосер, Э. Кюнель, А. Бадави и др.), и малоизвестные (а то и единственный раз опубликовавшиеся) люди. Все они с разных позиций, в разных формах выражали свои соображения по рассматриваемому здесь вопросу. Не со всеми приведенными на этих страницах суждениями можно согласиться, но уже одно их количество и разнообразие не может не впечатлить и вынуждает согласиться, что коптский Египет, как никакая другая страна христианского мира, являет яркий пример различных форм взаимопроникновения влияний искусства разных народов независимо от их вероисповедания¹¹⁰.

Богатое и столь разнообразное художественное наследие, оставленное предками египтянам-христианам, интенсивные контакты последних со многими странами и народами обусловили появление на берегах Нила в первые века новой эры искусства, отличающегося стилистической самобытностью, художественной неповторимостью¹¹¹ и – что, пожалуй, самое главное – иконографическим своеобразием.

¹⁰⁹ *Du Bourguet P.* L apport des Copte au patrimoine universal // МС. N 25–26. Decembre 1995. P. 15 ff.; *Каковкин А. Я.* Вклад коптов в сокровищницу христианского искусства // Древний Египет и христианство (К 2000-летию христианства). Материалы научной конференции 30.10.2000 – 2.11.2000. М., 2000. С. 58 сл.

¹¹⁰ Из приведенных данных становится ясно, что в области искусства копты, как, надеюсь, читатель убедился, многое заимствовали и многое отдавали другим народам (особенно в виде таких ходовых и популярных у паломников сувениров, как амулеты св. Мины, которые находят на огромной территории – от Ирландии до

Средней Азии, или костяные амулеты со всадниками-победителями злого начала), одновременно отличаясь завидной самостоятельностью и самобытностью в области литературы, питавшейся локальными сюжетами и житиями местных многочисленных подвижников (*Тураев Б. А.* Коптская литература // *Литература Востока*: сб. статей. Вып. 2. Пг., 1920. С. 69 сл.; *Он же.* Христианский Египет. С. 142 сл.; *Еланская А. И.* Коптская литература... С. 360 сл.).

¹¹¹ Стилистические и художественные различия в памятниках коптского искусства объясняются целым рядом причин. В Нильской долине не было такого центра, который был настолько авторитетным,

Эти факты побуждали поколения обращавшихся к его изучению исследователей не только озадачиваться общими проблемами этого искусства¹¹², но и решать ряд частных вопросов: его генезиса¹¹³, осмысления¹¹⁴, периодизации¹¹⁵, выявления происхождения и развития его отдельных видов¹¹⁶, классификации особенных групп памятников¹¹⁷ и пытаться находить более или менее объективные данные для их датировок¹¹⁸.

Показательны в этом смысле поиски ответов на некоторые из этих проблем Х. Залосер, больше других писавшей о коптском искусстве. Одну из своих работ она назвала: «Существует ли коптское искус-

чтобы диктовать свои нормы другим центрам, какими были Константинополь в Византии и Рим в Италии. Многие зависело в создаваемых памятниках от внешних влияний, местных, десятилетиями складывавшихся традиций и выучки мастеров, часть из которых придерживалась (или была подвержена) гностических или манихейских воззрений, вероятно, сказывавшихся в изделиях своих создателей. К тому же разные виды искусств в Нильской долине развивались не синхронно: сравните, к примеру, поздние фаюмские портреты и современные им тканые медаллоны с образами «Геи» (ГЭ) и «Нила» (ГМИИ), расцвет монументальной живописи приходится на VI–VII вв., костяные поделки стилистически менялись мало, с начала II тысячелетия начинается расцвет миниатюры и т. п.

¹¹² Cooney J. D. Problems of Coptic Art // CEG 1944. P. 35 ff.; Zaloscer H. Le problème de l'art copte // Les arts plastiques. Bruxelles, 1948. P. 68 ff.; *Idem*. Die koptische Kunst – der heutige Stand ihrer Erforschung (ein Problem der Metodik) // Enchoria. 21. 1994. S. 73 ff.; Bröker G. Zum Problem der koptischen Kunst // KS. S. 147 ff.; Nickel H. L. Zur Problematik der Entstehung des koptische Kunst // BSAC. T. XIX (1967–1968). 1970. S. 199 ff.

¹¹³ Zaloscer H. Coptic Art: Its Nature & Origin // Apollo. July 1963. P. 6 ff.; *Idem*. Zur Genese der koptischen Kunst. Ikonographische Beiträge. Wien ; Köln ; Weimar, 1991.

¹¹⁴ Zaloscer H. Immanence de l'art copte // Valeurs. N 3. Alexandrie, 1948. P. 31 ff.; Mikat P. Erwägungen zur koptische Kunst // Mullus. Festschrift Theodor Klauser. 1. 1964. S. 242 ff.; Effenbrger A. Anmerkungen zur Kunst // Ägypten Schätze... 1996. S. 31 ff.

¹¹⁵ Mikhar M. S. An historical definition

for the "Coptic Period" // 7th ICCS. Vol. 2. Louven ; Paris, est. 2004. P. 971 ff.; *Messiha H.* A new Periodization in the History of Coptic Art // AS ICCS. Roma, 1985. P. 179 ff.; *Каковкин А. Я.* Сокровища... С. 11 сл.

¹¹⁶ Drioton E. Portes de l'Hadès et Portes de Paradis // BSAC. IX. 1943. P. 59 ff.; Zaloscer H. Zur Entwicklung des koptischen Kapitells // BSAC. XI. 1945. S. 64 ff.; Badawy A. La stèle funéraire copte à motif architectural // BSAC. XVII. 1947. P. 1 ff.; Hooper F. A. Funerary Stelae from Kôm Abou Billou. Ann Arbor, 1961; *Каковкин А. Я.* Об одной группе бытовых изделий коптских мастеров // ЭЧ памяти Б. Б. Пиотровского. Тез. докл. СПб., 2002. С. 44 сл.

¹¹⁷ Lefebvre G. Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire // BIFAO. Vol. 3. 1903 [классификация стел и надгробных плит по греческим и коптским надписям. – А. К.]; Cox R. Essai des classement des tissus copte // RAAM. XIX. 1906. P. 19 ff.; Pfister R. Matériaux pour servir au classement des textiles égyptiens postérieurs à la Conquête arabe // RAA. T. 10. 1936. P. 1 ff.; Dimand M. Classification... P. 51 ff.

¹¹⁸ Датировка коптских художественных памятников (за исключением, пожалуй, керамики) – настоящая «ахиллесова пята» в коптологии. Основная масса памятников добыта в результате хищнических раскопок, без документально зафиксированного сопутствующего материала (монеты, хотя бы косвенно датированные письменные памятники и т. п.), в силу стилистической разнородности художественных произведений и ремесленных изделий затруднительно хотя бы более или менее относительно их датировать. Предпринимаемые с 1950-х гг. попытки использовать радиоуглеродный анализ при определении дат тканей (*Du Bourguet P.* Carbon 14 et tissus coptes // BLML. Supplément à la Revue des Arts. N 2. Octobre 1957. P. 57 ff.; *Zelinka D.* Koptike

ство?»¹¹⁹. Сама же она и ответила на свой вопрос, издав через семь лет монографию «Искусство христианского Египта». Так же недоумевал и Р. Фараг: «Оправдывает ли себя существование коптского искусства?»¹²⁰, похоже, не нашедший удовлетворительного ответа. На мой взгляд, постановка такого рода вопросов граничит с провокацией, поскольку мир обязан самодостаточному, имеющему неповторимое лицо христианскому искусству наследников фараонов появлением такого исключительно ценного в художественном и мировоззренческом отношениях уникального явления, как христианская иконопись¹²¹ и напрямую связанная с нею коптская иконография с привнесенными в нее оригинальными, как правило, необычными деталями¹²².

Столь широкие взаимовлияния объясняются не только отмеченными чисто художественными факторами (разносторонними творческими связями между мастерами), на их формировании наверняка сказывались и интенсивные торговые отношения египтян с другими народами и не прекращавшаяся многие столетия практика паломничества.

Вековые местные традиции и творческое освоение художественных влияний других народов заложили мощную основу созидательного потенциала коренных египетских мастеров, способствовавшего их влиянию на художественную деятельность других народов как до, так и после подчинения их арабам.

Возвращаясь к вопросу художественных влияний в коптском искусстве, повторяю, что в нем просматриваются несколько основных, различных по художественным воздействиям и в разное время проявлявшихся импульсов: местные древние изобразительные

tkanine in datacija C 14 // *Argo* 2. 1963. S. 79 ff.; La datation des textiles coptes par la méthode du radiocarbon // *Egyptiennes. Etoffes coptes du Nil*. Mariemont, 1997. P. 111 ff.) и дерева не привели к удовлетворительным результатам – уж очень большой (в десятки, а то и в сотни лет!) получается разброс в датах. Быть может, поэтому К. Вессель в своей многократно на разных языках переиздававшейся монографии и в многочисленных статьях не рискнул датировать памятники.

¹¹⁹ *Zaloscer H.* Gibt es eine koptische Kunst? // *JÖBG*. XL. 1967. S. 36 ff.

¹²⁰ *Farag R. F.* Is there & Justification for the Existence of Coptic Art? Two Recent critical Opinions // *KÖ*. XI. Jahrgang 1. Heft 1/2. 1976/77. P. 22 ff.

¹²¹ Этой теме с привнесением некоторых своих наблюдений я посвятил подготовленную к печати работу «Предшественники христианской иконы».

¹²² Коптская иконография по единодушному мнению нескольких поколений ученых (Н. П. Кондаков, Н. В. Покровский, Ш. Диль, А. Грабар, Х. Им, П. ван Мурсель и др.) была оригинальна и не зависима от сложившихся византийских канонических форм. В этом контексте диссонансом выглядит утверждение А. А. Иерусалимской: «Египет был, по-видимому, пассивной стороной, получавший готовую христианскую иконографию из столицы. Его вклад в стольное шелкоткачество ограничивался, насколько можно судить, чисто орнаментальной стороной» (*Иерусалимская А. А.* Ткани собора св. Софии в Константинополе (в поэме Павла Силенциария) // *ВСК*: сб. статей. Л., 1988. С. 18).

Этой проблеме я посвятил подготовленную к печати работу «Заметки о коптской иконографии».

знаки-символы, боги и герои греко-римской мифологии и античной литературы, компоненты из еврейских мотивов, памятники, создававшиеся пришлыми мастерами (армяне, сирийцы), и, наконец, произведения, привнесенные извне, по тем или иным причинам приглянувшиеся местным художникам, которым они старались подражать.

В заключение не могу не отметить, что жизненные обстоятельства последнего тысячелетия для христианского населения Египта были в целом неблагоприятными, и отрадно отметить, что последние десятилетия характеризуются оживлением культурно-художественной деятельности коптов: строятся церкви, реставрируются монастыри и стенопись в них, активно развивается иконопись. Душой этого выдающегося подъема является неутомимый Исаак Фану¹²³, работы которого побуждают даровитых монахов и светских лиц (не только египтян по крови) браться за кисть и создавать оригинальные произведения¹²⁴.

В работе по литературе прослеживаются взаимоотношения коптского искусства с искусством других народов по линии влияний. Взаимоотношения с ближайшими соседями, к тому же родственными по вероисповеданию, естественны. Но в данном случае перед нами поразительный, если не сказать феноменальный факт (не находящий не только аналогий, но и близкого в искусстве никакого другого народа). В рассматриваемом материале этим фактом является необычайно широкий ареал непосредственных взаимодействий коптских мастеров с создателями памятников искусства других стран (сирийцы, армяне и др.), а также интенсивные торговые связи и не прекращавшаяся практика паломничества. Такого рода материал прослеживается от Ирландии до стран южных областей Африки и от Галлии до Китая. Отмеченные особенности придали коптскому искусству неповторимо многообразный облик, сохраняющийся в основных чертах по сию пору, что является свидетельством его самодостаточности.

¹²³ René S., Challot Ch., René M. Le Maître de l'iconographie copte contemporaine: Isaac Fanous // МС. Juillet 1991. N 19. P. 5 ff.; Sadek A., Sadek B. L'incarnation de la lumière. Le renouveau iconographique copte à travers l'œuvre d'Isaac Fanous // МС. N 29–31. 2000. P. 47 ff.; Каковкин А. Я. Штрихи к творче-

скому портрету современного коптского живописца Исаака Фану // ЭЧ памяти В. Ф. Левинсона-Лессинга. Краткое содержание докладов. СПб., 2003. С. 55 сл.

¹²⁴ Разнообразный материал см.: МС. N 19. Juillet 1991: L'icône Copte. II. – L'iconographie copte contemporaine.

Ю. А. Пятницкий
(Санкт-Петербург)

**Византийские и грузинские эмали
в собрании графа А. А. Бобринского в Санкт-Петербурге**

Граф А. А. Бобринский

Имя графа Алексея Александровича Бобринского (1852–1927) было хорошо известно и в Петербургском высшем свете, и в среде общественно-политических деятелей, и в научных кругах: потомок Екатерины Великой, гофмейстер Двора Его Императорского Величества¹, сенатор, член Государственного Совета, депутат Петербургской городской думы, депутат III-й Государственной Думы, председатель Императорской Археологической комиссии, коллекционер и литератор. Род Бобринских вел свое происхождение от Алексея Григорьевича Бобринского, сына императрицы Екатерины Великой и Григория Григорьевича Орлова. Тайно рожденный в 1762 году, Алексей в младенчестве считался сыном Василия Шкурина, камердинера императрицы. Названный вначале князем Сицким, сын Екатерины II получил фамилию Бобринский² от пожалованного ему в 1765 году села Бобрики в Тульской губернии. Воспитывался Алексей Бобринский вначале с сыновьями В. Шкурина, с которыми ездил в Лейпциг, потом жил у И. И. Бецкого; закончил в 1782 году Кадетский корпус, поручик в Конной гвардии; был отправлен с двумя товарищами в Вену, затем на несколько лет обосновался в Париже. Современники отмечали его неумеренное самолюбие и надменность, беспечность и нерадение к знаниям и делам – «его ничто не трогает и не заманивает» – писал императрице полковник Бушуев, сопровождавший молодых людей. Иностранцев поражала его расточительность, легкомысленность и распущенность. По возвращению

¹ Названия учреждений, должности и титулы даются в их историческом написании.

² В литературе имеются разные написания фамилии: Бобринский или Бобрин-

ской. Это разночтение встречается и в документах XIX – начала XX века. Аналогичное разночтение фамилии Балашев или Балашов.

в Россию в апреле 1788 года А. Г. Бобринский получил приказание жить в Ревеле, в 1790 году он был уволен со службы в чине бригадира, а 16 января 1796 года женился на дочери коменданта города – баронессе Анне Владимировне Унгер-Штернберг. Остепенившись после женитьбы, он получил разрешение вернуться ко Двору. Император Павел I очень благоволил к А. Г. Бобринскому, возвел его 20 ноября 1796 года в графское достоинство, затем пожаловал в генерал-майоры и назначил управляющим Петербургским Воспитательным домом. В сентябре 1798 года А. Г. Бобринский вышел в отставку; умер 20 июня 1813 года и был похоронен в селе Бобрики, Тульской губернии³.

Происхождение обеспечивало представителям семейства Бобринских не только высокое общественное положение, но и определенную свободу поведения и мыслей, характерную почти исключительно для членов Дома Романовых и немногочисленного окружения. Граф А. А. Бобринский многими чертами характера и поведением напоминал своего предка, первого представителя рода, носившего то же самое имя Алексей. Сам император Николай I был крестным отцом родившегося в 1852 году графа Алексея Александровича Бобринского. Он был старшим из пяти братьев Бобринских. Прекрасное домашнее образование и частный швейцарский пансион позволили ему вместе с братом Владимиром выдержать в 1870 году испытания во 2-й Санкт-Петербургской гимназии и получить аттестаты зрелости. В том же году оба брата поступили на Юридический факультет Санкт-Петербургского университета. К сожалению, из-за болезни Алексей был вынужден в 1872 году подать прошение об отчислении, закончив только второй курс. Поправив здоровье длительным лечением за границей, он осенью 1873 года поступил на службу в Канцелярию Комитета министров. Хотя формально А. А. Бобринский так и не получил высшего образования, но считался хорошо образованным представителем своего класса и времени. Он славился как поэт, любитель искусств, коллекционер, нумизмат и археолог. Карьера его была быстрой и достаточно успешной. В 1875 году он был избран Санкт-Петербургским уездным предводителем дворянства, а с 1878 по 1896 год состоял губернским предводителем дворянства; в 1906–1912 годах – председатель Совета объединенного дворянства; в 1881 году выбран гласным

³ Знаменитые россияне XVIII–XIX веков: Биографии и портреты. По изданию великого князя Николая Михайловича

«Русские портреты XVIII и XIX столетий». СПб., 1995. С. 56–58.



Граф А. А. Бобринский
Фотография конца XIX – начала XX в.
Из архива автора

Санкт-Петербургской городской думы; в 1881–1883 годах – член Организационного комитета «Священной дружины»; член III-й Государственной Думы в 1907–1912 годах; с 1896 года – сенатор; в 1912–1917 годах – член Государственного Совета по назначению, Товарищ министра Внутренних Дел (март – июль 1916) и министр Земледелия и землеустройства (июль – ноябрь 1916). В 1883 году он получил должность камергера Императорского Двора и действительного статского советника, в 1890-м – стал гофмейстером Двора, а в 1916-м – обер-гофмейстером⁴.

⁴ Тихонов И. Л. Предводитель дворянства, сенатор, депутат, министр, археолог граф А. А. Бобринский // Знаменитые универсанты: Очерки о питомцах Санкт-Петербургского университета. СПб., 2002. Т. 1. С. 72–88; Он же. Последний председатель Императорской Археологической ко-

миссии граф А. А. Бобринский // Невский археолого-историографический сборник: К 75-летию кандидата исторических наук А. А. Формозова. СПб., 2004. С. 95–117; Расовский Д. А. Граф А. А. Бобринский // SK. Prague, 1940. Т. 11. С. 240–244.

Увлекаясь археологией и нумизматикой, литературой и историей, будучи успешным коллекционером, А. А. Бобринский состоял членом многих обществ и институтов. Он стал одним из основателей Общества Любителей Древней Письменности в 1877 году; с 1882 года – действительный, а с 1894 года – почетный член Русского Археологического общества; одновременно, с 1882 года был членом-корреспондентом, а с 1904 года – действительным членом Московского Археологического общества; с 1886 по 1918 год – председатель Императорской Археологической комиссии; в 1889–1890 годах был вице-президентом Императорской Академии художеств; в 1894–1895 годах – президент Вольного экономического общества. Как и любая неординарная личность, а граф А. А. Бобринский был именно такой личностью, да еще и правнуком Великой Екатерины, он вызывал неоднозначное отношение современников. Неровные отношения были у графа, например, с Н. П. Кондаковым; весьма негативно относился к нему граф А. С. Уваров⁵.

В то же время сотрудники Археологической комиссии в сборнике к 25-летию юбилею его председательства написали: «Вы, Граф, обладаете редчайшей способностью привлекать к себе симпатии всех, кому выпадает на долю вступить в близкое общение с Вами, и неотразимо действовать на них обаянием Вашей личности»⁶. Конечно, это был юбилейный сборник, и доля позитивного преувеличения здесь, видимо, есть. Но есть и доля истины.

В феврале 1883 года А. А. Бобринский вступил в брак с Надеждой Александровной Половцовой, дочерью члена Государственного Совета. Для семьи Половцовых союз этот был немного неожиданным. В своем дневнике А. А. Половцов записал 12 января 1883 года: «В 5 час[ов] приезжает к нам гр[аф] Александр Алексеевич Бобринский и просит руки Нади для старшего своего сына Алексея. Это неожиданное событие вследствие различия лет и некоторых других условий сильно смущает и жену мою и меня, несмотря на невозможность определенительно указать малейший неблагоприятный факт»⁷. Несмотря на эти сомнения, 21 января было объявлено о свадьбе

⁵ Тихонов И. Л. Последний председатель Императорской Археологической комиссии граф А. А. Бобринский. С. 106.

⁶ Сборник археологических статей, поднесенных графу А. А. Бобринскому в день 25-летия председательства его в Императорской Археологической комиссии. 1886 – 1/II – 1911. СПб., 1911. С. I.

⁷ Половцов А. А. Дневник Государствен-

ного секретаря : в 2 т. Т. 1 : 1883–1886. М., 1966. С. 30. Без восторга отнесся к этому браку и барон А. Л. Штиглиц, судя по записи в дневнике А. А. Половцова от 13 января 1883 года («В 12 час[ов] у бар[она] Штиглица, которому очень несимпатично предложение Бобринского»).

и начались приготовления; а 11 февраля состоялась сама церемония. Бракосочетание было совершено в домовая церкви особняка графа И. Л. Воронцова-Дашкова на Английской набережной⁸.

Особняк А. А. Бобринского на Галерной улице № 58–60 отличался изяществом и был наполнен всевозможными коллекциями и произведениями искусства. Граф всегда активно интересовался археологией и собрал внушительную коллекцию. В частности, в 1886 году он приобрел клад древнерусских серебряных ювелирных вещей, найденный крестьянами у могильника Мартыновка Каневского уезда Киевской губернии⁹. Неоднократно граф А. А. Бобринский дарил произведения искусства и целые коллекции в различные музеи России¹⁰. Значительную часть собранной им археологической коллекции граф А. А. Бобринский передал в 1898–1902 годах Киевскому художественно-промышленному музею.

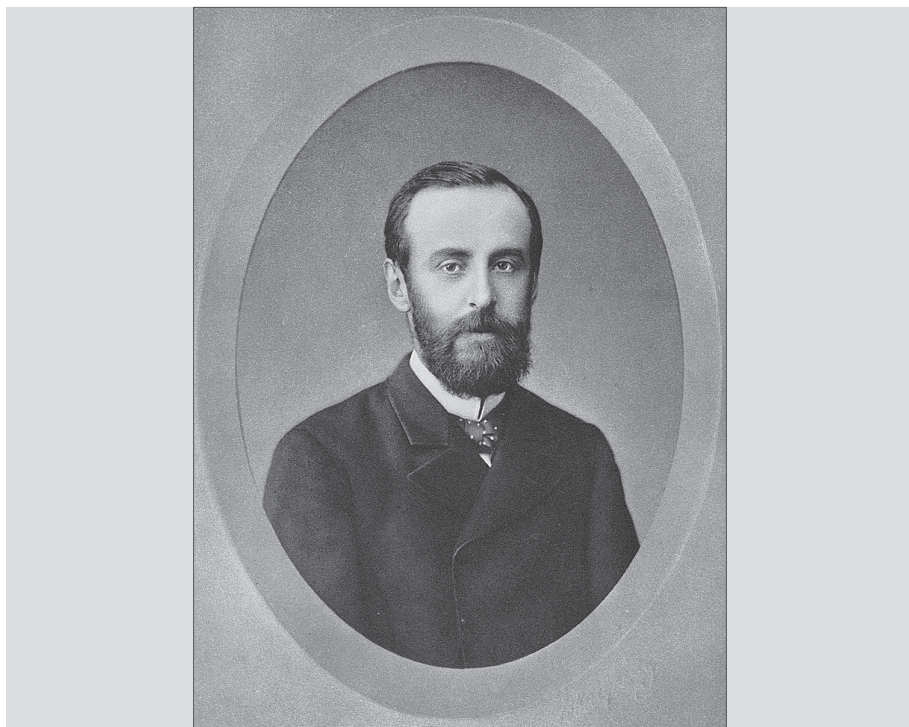
Среди предметов, интересных для нашей темы, следует отметить покупку графом А. А. Бобринским в 1886 году значительной части «Кавказского музея» фотографа А. С. Роинова (Роинашвили). По сообщению журнала «Художественные новости» А. С. Роинов был грузин (по другим источникам – еврей грузинского происхождения), фотограф по профессии, активно занимавшийся антикварной торговлей. Он объездил все Закавказье и Дагестан и в 1887 году устроил в Москве в помещении Солодовниковского пассажа на Кузнецком мосту «Кавказский музей». Лучшие вещи своего собрания он за год до этого уступил графу Бобринскому, но, обладая изворотливостью и связями на Кавказе, быстро наполнил «музей» новыми

⁸ Половцов А. А. *Дневник Государственного секретаря*. С. 32, 41, 42. Несмотря на рождение четырех дочерей и сына, брак с Н. А. Половцовой распался. В 1920 году, находясь уже в эмиграции, 68-летний граф А. А. Бобринский заключил второй брак с Р. П. Новиковой, от которой имел сына Николая.

⁹ Бобринский А. А. Курганы и случайные археологические находки близ м. Смелы. Т. 1. СПб., 1887. С. 150–152, табл. XVIII–XX; Корзухина Г. Ф. Русские клады IX–XIII вв. М.; Л., 1954. С. 132. № 129.

¹⁰ Тихонов И. Л. Последний председатель Императорской Археологической комиссии граф А. А. Бобринский. С. 111. Когда идет речь о дарах графа А. А. Бобринского, то следует учитывать, что эти же инициалы имели несколько представителей рода Бобринских. Это часто приводит к ошибкам. Например, публикуются сведения, что граф А. А. Бобринский подарил коллекцию из 29 коптских тканей в Импера-

торский Эрмитаж. Этого дарителя отождествляют с председателем Императорской Археологической комиссии (Матье М., Ляпунова К. *Художественные ткани Коптского Египта*. М.; Л., 1951. № 23, 39; Каковкин А. Я. *Personalalia // Coptica Hermitagiana: Сборник материалов к 100-летию коптской коллекции Эрмитажа*. СПб., 2000. С. 106). Однако в действительности, как следует из архивных документов, ткани были подарены 20 апреля 1888 года графом Алексеем Алексеевичем Бобринским, сыном графа Алексея Васильевича Бобринского – егермейстера Двора и члена Государственного Совета (РГИА. Ф. 472. Оп. 27(410/1930). Д. 9. Л. 74–74 об.); Пятницкий Ю. А. Коптские ткани графа А. А. Бобринского в Эрмитаже: история одной ошибки // ТГЭ. 2016. [Т.] 80 : Белградский сборник : К XXXIII Международному конгрессу византистов. Белград, Сербия, 22–27 августа 2016 года. С. 159–170.



Граф А. А. Бобринский
Фотография конца XIX – начала XX в.
Из архива автора

предметами¹¹. От него к А. А. Бобринскому поступили великолепные восточные бронзовые сосуды и блюда. Положив в основу коллекции приобретения от А. С. Роилова, граф последующими приращениями сформировал замечательное собрание восточной бронзы. После большевистской революции 1917 года эта коллекция поступила в Государственный Эрмитаж¹².

Период между двумя революциями, весну, лето и часть осени 1917 года граф А. А. Бобринский провел в Кисловодске на Кавказе,

¹¹ Художественные новости. Т. V. Вып. 23 (1887). Стб. 625–627.

¹² Masterpieces of Islamic Art in the Hermitage Museum. [Exhibition catalogue]. Kuwait, 1990. N 2–5, 10, 30, 34, 35, 37, 42, 73, 87; Earthy Art – Heavenly Beauty. Art of Islam. [Exhibition catalogue] / ed. by M. Piotrovsky. SPb., 2000. N 107, 118, 119, 123, 128, 134, 137, 144–146, 229, 230, 234;

Иванов А. А. Медные и бронзовые (латунные) изделия Ирана второй половины XIV – середины XVIII века : каталог коллекции. СПб., 2014. С. 27. № 1, 14, 19, 40, 42, 43, 45, 55, 58, 71, 72, 92, 94, 102, 105, 121, 125, 128, 131, 148, 149, 156, 159, 160, 162.

куда выехал по совету А. Ф. Керенского. А в начале ноября, после прихода к власти большевиков, возвратился в Петроград, беспокоясь за судьбу своих художественных и археологических коллекций. Он продолжал числиться председателем Археологической комиссии, участвовал в ее заседаниях и, в целях сохранности, перевез в помещение Комиссии ящики с археологической коллекцией, восточной бронзой, фарфором. На особняк на Галерной улице и находящееся в нем имущество была получена охранная грамота Петроградской комиссии по охране памятников старины и искусства. В июле 1918 года декретом Совнаркома Северной области особняк графа Бобринского, наряду с дворцами Шуваловых и Строгановых, был национализирован. 20 июля 1918 года А. А. Бобринский выехал в «служебную командировку» на юг России и больше в Петроград не возвратился. С 1918 года он стал считаться эмигрантом, умер 2 сентября 1927 года в Грасе и похоронен на кладбище Кокад в Ницце. Особняк Бобринского в Петрограде со всем национализированным имуществом был передан в ноябре 1922 года Историко-бытовому отделу Русского музея¹³. В особняк была возвращена русская и западноевропейская бронза, фарфор графа Бобринского, которые находились на хранении в бывшей Археологической комиссии¹⁴. Сюда же «свозились и собирались из брошенного владельцами или конфискованного имущества коллекции»¹⁵. Здесь же были развернуты выставки, организованные Отделом – «Русский фарфор в нашем быту», «Русское бисерное шитье», «Купеческий бытовой портрет XVIII–XX вв.». Хранитель Отдела Н. Е. Лансере написал путеводитель по особняку Бобринского¹⁶. Однако в конце 1926 года было принято решение о закрытии здесь экспозиций и передаче особняка Географо-экономическому институту¹⁷. После многолетних мытарств Историко-бытовой отдел, как оказалось, не нужный ни Русскому музею, ни Музею этнографии, поступил весной 1941 года в Эрмитаж, где стал основой Отдела истории русской культуры¹⁸. Среди экспонатов, переданных в Эрмитаж, были и вещи из особняка графа А. А. Бобринского.

¹³ Отчет Государственного Русского музея за 1922 год. Л., 1923. С. 55, 56.

¹⁴ Мантуров М. В. Н. Е. Лансере – хранитель историко-бытового отдела Русского музея 1922–1931 годы // Коллекции и коллекционеры: Сборник статей по материалам научной конференции (Русский музей, Санкт-Петербург, 2008). СПб., 2009. С. 271

¹⁵ Глинка В. М. Воспоминания о блокаде. СПб.; М., 2010. С. 35.

¹⁶ Лансере Н. Е. Старинная усадьба. Русский фарфор. Л., 1924.

¹⁷ Мантуров М. В. Н. Е. Лансере – хранитель историко-бытового отдела Русского музея 1922–1931 годы. С. 266.

¹⁸ Глинка В. М. Воспоминания о блокаде. С. 35–57.

Собрание перегородчатых эмалей

Небольшое, но весьма ценное и интересное собрание перегородчатых эмалей графа А. А. Бобринского сложилось благодаря случайной случайности. Историю о том, как они были приобретены, поведал граф И. И. Толстой в своем письме летом 1888 года византинисту Н. П. Кондакову: «К Бобринскому приехал жид из Тифлиса (очевидно, поставщик Звенигородского), привезший перегородчатые эмали: небольшой (вершка 1 ? в диаметре) византийский медальон Христа безбородого. С зеленым (поврежденным) прозрачным полем.

Кусочек нимба с византийским узором, большая часть которого принадлежит Звенигородскому, и который Вы знаете; большой (вершка 2 ? или 3 в диаметре) образ, круглый, мученика, перегородчатой эмали грузинской работы; такой же работы два крестовидных медальона с белыми грузинскими буквами по синему полю, золотое изображение Спасителя с креста с отломанными руками и грузинское изображение Спасителя на 4-угольной серебряной позолоченной пластине чеканной работы. Бобринский приобрел все вещи, за исключением первого медальона, за 2700 рублей. Византийский медальон жид почему-то отказался продать теперь. Бобринский, однако, не теряет надежды, что он уступит ему эту великолепнейшую вещь, которую я, как будто, видел у Звенигородского (?!)»¹⁹.

В свою очередь Н. П. Кондаков немедленно проинформировал об этих эмалях А. В. Звенигородского. Он писал из Ялты 1 июля 1888 года: «Граф А. А. Бобринский купил недавно от приезжего с Кавказа еврея ряд мелочей эмалевых, а именно: часть Вашего нимба, образок святого грузинской работы, два крестовидных медальона с белыми грузинскими буквами, Спасов образок с креста, грузинский образок Спаса же на четырехугольной серебряной позолоченной пластинке. Все это за 2 700 рублей. Предложен был Бобринскому для продажи и образок Эммануила, но еврей отказался продать его теперь же»²⁰.

Примечательно, что Н. П. Кондаков, так же как и граф И. И. Толстой, отметили, что купленный А. А. Бобринским кусочек нимба происходит от того же самого памятника, который входит в коллекцию А. В. Звенигородского. Это были куски знаменитого эмалевого нимба с зеленым полупрозрачным фоном. В то время считали, что они относятся к чудотворной эмалевой иконе «Богоматерь Хахульская»,

¹⁹ СПб Филиал Архива РАН. Ф. 115. Оп. 2. Д. 387. Л. 73. Оригинал.

²⁰ РНБ. Ф. 738 (В. В. Стасов). Д. 261. Л. 16 об., 17. Оригинал.

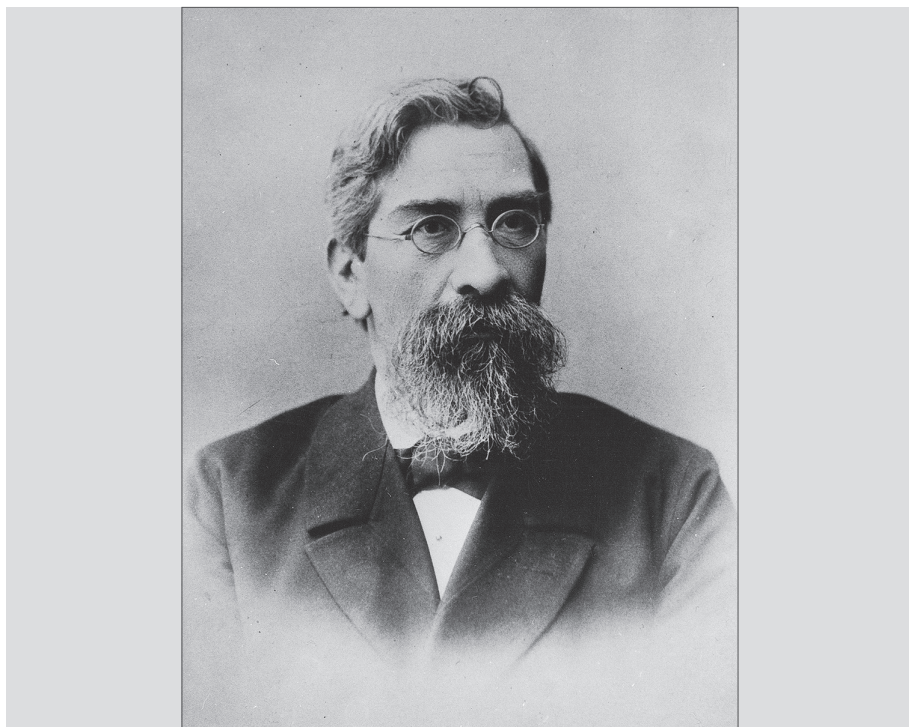
похищенной в 1859 году из монастыря Гелати²¹. Правда, в своем исследовании 1892 года Н. П. Кондаков не писал прямо о Хахульском образе, а высказал туманное предположение, что фрагменты, вероятно, принадлежали одной из прославленных грузинских икон Богоматери с младенцем²².

Ученый, заинтригованный письмом графа И. И. Толстого, приезде в Санкт-Петербург, обратился к графу А. А. Бобринскому, и получил возможность осмотреть приобретенные эмали. Он без труда определил, что медальон «Святой Георгий» некогда украшал поля иконы «Архангел Михаил» из монастыря Джумати, а две наклейки с грузинской надписью относились к парной иконе «Архангел Гавриил» из того же монастыря. Обе иконы еще в 1870-х годах были сфотографированы Д. И. Ермаковым. С согласия графа А. А. Бобринского и при поддержке графа И. И. Толстого Н. П. Кондаков написал записку о хищениях в церквях Грузии, которую передали императору Александру III. Для убедительности записка была проиллюстрирована фотографией Д. И. Ермакова с иконы «Архангел Михаил», на которой ученый отметил эмали, находившиеся на тот момент в коллекции графа А. А. Бобринского («Святой Георгий») и петербургского фотографа С. Ю. Сабин-Гуса («Святой Феодор», «Святой Дмитрий», «Христос Пантократор»). Позднее станет известно, что именно С. Ю. Сабин-Гус был основным похитителем эмалей из Грузии во второй половине XIX века. Примечательно, что фотография с иконы «Архангел Гавриил» не была приложена к записке Н. П. Кондакова, хотя на ней без труда опознавались и две пластинки с грузинской надписью, купленные графом А. А. Бобринским, и византийские эмалевые медальоны святых, которые находились у А. В. Звенигородского. Бесспорно, что Н. П. Кондаков прекрасно знал и эти медальоны, и фотографию Д. И. Ермакова, на которой они были запечатлены «на своих исторических местах». Фотография была в его архиве, и он позднее, в 1892 году, воспроизвел ее в книге о византийских эмалях²³. Однако ученый не стал привлекать внимание властей к этой иконе и ее эмалевым медальонам, поскольку был связан обязательствами с А. В. Звенигородским.

²¹ Амиранашвили Ш. Я. Хахульский триптих. Тбилиси, 1972. С. 98–100. Рис. 6, 7. Ср.: Хускивадзе Л. З. Средневековые перегородчатые эмали из собрания Государственного музея искусств Грузии. Тбилиси, 1984. С. 126–129. № 170–180.

²² Кондаков Н. П. Византийские эмали. Собрание А. В. Звенигородского. История и памятники византийской эмали. СПб., 1892. С. 312–323.

²³ Там же. С. 273. Рис. 91.



Н. П. Кондаков
Фотография 1910-х гг.
Из архива автора

Благодаря записке Н. П. Кондакова и поддержке его графом А. А. Бобринским, председателем Императорской Археологической комиссии, император Александр III принял меры к прекращению грабежа исторических ценностей Грузии. По его поручению на средства Кабинета Его Величества Н. П. Кондаков и грузинский исследователь Д. З. Бакрадзе совершили знаменитое путешествие по Грузии и составили охранную «Опись», которая была опубликована с иллюстрациями в 1890 году²⁴.

²⁴ Кондаков Н., Бакрадзе Д. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии. СПб., 1890. Не соответствует действительности странное заявление И. Л. Кызласовой, что эта «Опись» «предваряла один из разделов» книги о коллекции эмалей А. В. Звенигородского, см.: Кызласова И. Л. История изучения византийского и древнерусского искусства

в России (Ф. И. Буслаев, Н. П. Кондаков: методы, идеи, теории). М., 1985. С. 124. Примеч. 211. Материалы о поездке в Грузию и подготовке «Описи» к изданию содержатся в фонде Императорской Археологической комиссии (Ф. 1) в Рукописном архиве Института истории материальной культуры РАН в Санкт-Петербурге, см.: Васильева Р. В. Документы Н. П. Кондакова

Вышеприведенное письмо графа И. И. Толстого представляет исключительный интерес. Во-первых, оно документирует приобретение эмалей графом А. А. Бобринским; во-вторых, содержит сведения о сумме, заплаченной за древности, что позволяет сделать вывод о реальной антикварной стоимости эмалей в конце 1880-х годов (многие коллекционеры часто сознательно сообщали завышенные суммы, которые они якобы тратили на пополнение своих собраний). Наконец, в письме И. И. Толстого дается первоначальная атрибуция эмалей, что свидетельствует о довольно точных представлениях русских ученых XIX столетия о школах и региональных особенностях эмалевого производства. Весьма важными являются и сведения, что все купленные графом А. А. Бобринским вещи были привезены из Грузии.

Из шести предметов, поступивших к графу Бобринскому, четыре являлись памятниками перегородчатой эмали:

1. «Кусочек нимба с византийским узором, большая часть которого принадлежит Звенигородскому»

2. «Большой (вершка 2 или 3 в диаметре) образ, круглый, мученика, перегородчатой эмали грузинской работы»

3–4. «такой же работы [т. е. перегородчатой эмали грузинской работы. – Ю. П.] два крестовидных медальона с белыми грузинскими буквами по синему полю».

Эти четыре эмали и два чеканных фрагмента, золотой и серебряный, были приобретены за 2700 рублей. Таким образом, на каждый предмет приходилось по 450 рублей. В свое время А. В. Звенигородский говорил, что он приобретал эмалевые медальоны по 1000 рублей²⁵. Учитывая это заявление, можно предположить, что граф А. А. Бобринский оценил первые два предмета, несомненно, более художественные (фрагмент венчика и медальон с воином), по 1000 рублей, а за два quadrifole с надписями и два чеканных фрагмента предложил 700 рублей.

После того как эти предметы дополнили собрание графа А. А. Бобринского, он сразу же предоставил их для изучения и публикации Н. П. Кондакову, который как раз в это время работал над книгой по истории перегородчатой эмали и коллекции А. В. Звенигородского.

в Рукописном архиве Института истории материальной культуры РАН (Краткий обзор) // Никодим Павлович Кондаков 1844–1925. Личность, научное наследие, архив: К 150-летию со дня рождения. Palace Editions, 2001. С. 43–45.

²⁵ Скурлов В. О несостоявшемся приобретении коллекции эмалей Звенигородского. 1909 г. // Ювелирное искусство и материальная культура. Тезисы докладов участников пятнадцатого colloquium (10–16 апреля 2006 г.). СПб., 2006. С. 82–85.

Как уже было сказано, исследователь без труда опознал, что эмали были изъяты с парных икон «Архангел Гавриил» (квадрифоли) и «Архангел Михаил» (медальон «Святой Георгий») монастыря Джумати и, естественно, отметил это в соответствующих местах своего исследования. В частности, он писал: «В известном своею древностью монастыре Джумати, в Гурии, посвященном имени архангелов Михаила и Гавриила, находился еще недавно большой рельефный образ архангела Михаила (1 ½ арш[ина] выс[оты]) из золота²⁶, с чеканным изображением его в середине <...>. По кайме оклада идут чеканные, замечательные своею тонкостью, византийские разводы виноградных побегов, с листьями, как на Гелатской иконе, и расположено 10 эмалевых медальонов: вверху Деисус, по бокам 4 евангелиста, и внизу св[ятые] Георгий и Димитрий. Евангелисты представлены обращенными в сторону, к иконе. Образ относится к концу XI столетия. <...> На одном из медальонов представлен великомученник Георгий [находится этот медальон в собрании графа А. А. Бобринского, в С.-Петербурге. – примеч. Н. К.], (рис. 112) с надписью имени грузинскими буквами <...>. Один медальон «Св[ятой] Димитрий» находится в собрании М. П. Боткина в Санкт-Петербурге. Из прочих медальонов разобранной иконы шесть набиты на новую серебряную доску и хранятся в монастыре Шемокмеди, в Гурии. Эти медальоны представляют Богородицу и Иоанна Предтечу, Петра и Павла, Иоанна Богослова и Марка. Грузинские надписи на них сделаны голубою эмалью»²⁷.

Примечательно, но Н. П. Кондаков даже не упомянул, что медальон «Святой Димитрий» из коллекции М. П. Боткина ранее находился у С. Ю. Сабин-Гуса. Точно так же как он умолчал о судьбе медальонов «Христос Пантократор» и «Святой Феодор», которые в 1888 году находились в руках того же С. Ю. Сабин-Гуса. Интересно, знал ли он, что не только «Святой Димитрий», но и два других медальона поступили в собрание М. П. Боткина? Если знал, то по каким причинам умолчал об этом?

В «Описи памятников древности ... Грузии» 1890 года Н. П. Кондаков сообщил, что иконы Архангелов из Джумати были «взяты из монастыря и не возвращены в 80-х годах: по-видимому, они или ра-

²⁶ Исследования сохранившихся фрагментов чеканной иконы показали, что она была исполнена из золоченого серебра: Sinai, Byzantium, Russia: Orthodox Art from the Sixth to the Twentieth Century. [Exhibition catalogue] / ed. by Yu. Piatnitsky,

O. Baddeley, E. Brunner, M. Mundell Mango. London, 2000. P. 128–130. Cat. B-105, B-106.

²⁷ Кондаков Н. П. Византийские эмали. С. 357–359. Рис. 112.

зобраны или перелиты. Эмалевые медальоны проданы в различные коллекции России»²⁸. Однако он не стал уточнять, в какие конкретно собрания попали эмали, хотя на иллюстрации 48 – икона «Архангел Михаил» – можно было без особого труда разглядеть около четырех эмалевых медальонов рукописные пометы с фамилиями Сабин-Гуса и Бобринского. Кстати, эту фотографию Н. П. Кондаков не стал публиковать в 1892 году в «Византийских эмалях».

Спутник Н. П. Кондакова по поездке в Грузию в 1889 году и со-автор «Описи...» 1890 года Д. З. Бакрадзе имел возможность видеть парные Джуматские иконы архангелов еще на месте, в монастыре, во время своей поездки по Гурии и Абхазии в июле – октябре 1873 года. В опубликованном в 1878 году отчете этой поездки под названием «Археологическое путешествие по Гурии и Абхазии» Д. З. Бакрадзе дал детальное описание этих икон и, в частности, упомянул эмалевые вставки. Он писал: «Большой рельефный образ архангела Михаила (1½ арш[ина] в длину, 1 арш[ин] в ширину). Оклад весь золотой; нижняя часть его от ветхости висит разорванными клочками. <...> По каймам 10 эмалевых медальонов с разноцветными фонами. Надписи их грузинские из весьма тонких золотых нитей. В сиянии вокруг головы архангела три крупные камни: бирюза и две жемчужины. По сторонам сияния два довольно большие эмалевые медальона на голубом фоне с надписью из золотых нитей. Таковы медальоны и на них надписи, на первом: „Св[ятой] Михаил Архангел“. На втором: „Иисус Навин“»²⁹.

Весьма подробное описание он оставил также и о второй иконе: «Образ архангела Гавриила, имеющий в длину 1 арш[ин] 8 верш[ков], в ширину 8 верш[ков]. Он расколот сверху вниз. На окладе его такие же 10 эмалевых медальонов, как и на образе архангела Михаила. Работа такая же, характер надписи тоже, что доказывает, что оба эти образа относятся к одному и тому же времени. Надписи медальонов греческие. В двух кругах по сторонам сияния таких же, какие мы начертили, читается тем же алфавитом из золотых нитей: „Св[ятой] Гавриил, архистратиг сил“»³⁰. Именно эти два quadripartite-медальона от иконы «Архангел Гавриил» попали к А. А. Бобринскому, так же как один медальон («Святой Георгий» с грузинской надписью) с полей иконы «Архангел Михаил».

²⁸ Кондаков Н., Бакрадзе Д. Опись памятников древности в некоторых храмах и монастырях Грузии. С. 102.

²⁹ Бакрадзе Д. Археологическое путе-

шествие по Гурии и Абхазии. СПб., 1878. С. 261, 262.

³⁰ Там же. С. 262–264.

Все три эмали находились у графа А. А. Бобринского до декабря 1915 года. При этом граф занимал весьма неординарную для коллекционеров XIX – начала XX веков позицию. В 1909 году академик Н. П. Кондаков поднял вопрос о том, что большинство предметов коллекции А. В. Звенигородского, «как и эмали других русских коллекций – сплошь краденые, и, строго говоря, должны быть возвращены теперешними обладателями их первоначальным владельцам (кавказским церквям и монастырям). <...> Во всяком случае, если будет сделана попытка продать за границей предметы из коллекции Звенигородского и им подобные, то он [Н. П. Кондаков. – Ю. П.] почтет долгом опубликовать, что вещи – похищенные, и укажет их истинное происхождение». Граф А. А. Бобринский поддержал его и «выразил со своей стороны желание вернуть по принадлежности купленные им около 25 лет тому назад у неизвестных лиц эмали с грузинскими подписями, если на месте будет обеспечено для них безопасное хранение»³¹. Хотя граф немного лукавил относительно «неизвестных лиц», но сама позиция возвращения на свои исторические места некогда похищенных памятников древности вызывает восхищение. Особенно если сравнить ее с позицией М. П. Боткина, не только не пожелавшего что-либо возвращать, но и провернувшего аферу с продажей коллекции А. В. Звенигородского за границу. Сделал он это только для того, чтобы исключить даже возможность обсуждения вопроса о каком-либо возврате перегородчатых эмалей в Грузию³². Следует отметить, что в 1923 году лучшие эмали из коллекции М. П. Боткина были все-таки возвращены в Грузию³³. Сделано это было по решению большевистского правительства. Другая часть эмалей его коллекции, как поддельных, так и оригинальных, была распродана в 1930-х годах и попала в европейские и американские собрания. Наверное, к счастью для него, М. П. Боткин умер в 1914 году и не увидел, как была разрушена и рассеяна по миру его знаменитая коллекция.

³¹ Скурлов В. О несостоявшемся приобретении коллекции эмалей Звенигородского. С. 82–84.

³² Пятницкий Ю. А. Перегородчатые эмали из собрания А. В. Звенигородского и исследование Л. Пекарской «Jewellery of Princely Kiev. The Kiev Hoards in the British Museum and The Metropolitan Museum of Art and Related Material» // *Tyragetia*. Vol. 9 [24]. Nr. 2. Chisinau, 2015. P. 291–314.

³³ Хускивадзе Л. З. Средневековые перегородчатые эмали из собрания Государственного музея искусств Грузии. № 12,

15, 16, 31, 71, 135–138, 145–150, 168–171; Беручашвили Н. Л. Об истории перегородчатых эмалей из коллекции М. П. Боткина в Государственном музее искусств Грузии // Ювелирное искусство и материальная культура : сб. статей. СПб., 2001. С. 218–233; Аишешова А. Н. Распыленная коллекция: о современном местонахождении эмалей из коллекции М. П. Боткина // Ювелирное искусство и материальная культура : сб. статей. СПб., 2015. С. 5–9.

Возвращаясь к собранию графа А. А. Бобринского, следует упомянуть, что к купленным в 1888 году перегородчатым эмалям из Грузии он позднее добавил два образца, происходивших из раскопок на Княжей Горе близ г. Канева, Киевской губернии. В XIX столетии именно здесь было найдено 12 кладов – больше, чем в таких крупных древнерусских городах, как Чернигов, Рязань, Владимир. В свое время Г. Ф. Корзухина установила, что это связано не с особым значением поселения, а с тем фактом, что в 1870–1890-х годах местные археологи Д. Я. Самоквасов и Н. Ф. Беляшевский, при поддержке владельца городища В. В. Тарновского, перекопали «на перевал» всю площадь городища. Кроме того, местные крестьяне вели самостоятельные грабительские раскопки. Таким образом, как отмечала Г. Ф. Корзухина, все, что было на этом городище, было извлечено на поверхность³⁴. В составленном ею списке кладов, найденных на Княжей Горе, не отмечено поступление предметов к графу А. А. Бобринскому. Среди приведенного ею перечня обнаруженных на городище вещей также невозможно опознать предметы с перегородчатой эмалью, которые попали в его коллекцию³⁵. Однако это ни о чем не свидетельствует. Во-первых, эмали могли происходить из грабительских раскопок крестьян. Например, известно, что в 1899 году ими была обнаружена «подвеска золотая лилиевидная»³⁶, которая вполне могла быть именно той подвеской с эмалью, которая оказалась у графа. Во-вторых, эмали могли быть куплены (или получены в подарок) А. А. Бобринским как от владельца Княжей Горы В. В. Тарновского, так и от проводивших раскопки археологов Д. Я. Самоквасова или Н. Ф. Беляшевского. Не следует упускать из виду, что граф А. А. Бобринский был влиятельным председателем Императорской Археологической комиссии. Факты находок золотых предметов с перегородчатой эмалью на Княжей Горе известны³⁷, а могущественному графу А. А. Бобринскому не было смысла придумывать ложный провенанс для поступивших к нему двух эмалевых вещей. К сожалению, мы не знаем точного времени их поступления в его коллекцию. Однако в 1915 году они экспонировались на выставке «Церковная старина» в Петрограде.

³⁴ Корзухина Г. Ф. Русские клады IX–XIII вв. С. 33.

³⁵ Там же. С. 126–130. № 113–124.

³⁶ Там же. С. 130. № 124.

³⁷ Т. И. Макарова впервые систематизировала произведения древнерусской перегородчатой эмали, включив в свод и предметы, найденные на Княжей Горе, см.: Макарова Т. И. Перегородчатые эмали

Древней Руси. М., 1975. № 25, 26, 41, 42, 48, 49, 81, 82, 152; Г. Ф. Корзухина приводит сведения о находке перегородчатых эмалей на золоте – медальоны и колты – в 1891 и 1896 годах. См.: Корзухина Г. Ф. Русские клады IX–XIII вв. № 117, 120, 121.

Выставка проходила в марте – апреле 1915 года в Музее Училища барона Штиглица. Она была устроена с благородной целью сбора помощи раненым во время военных действий (шла Первая мировая война). Выставка продемонстрировала многочисленные художественные богатства столицы России. В первую очередь открыли свои ризницы и кладовые многие храмы Петрограда и пригородов, в том числе церкви Придворного ведомства, включая императорские и великокняжеские резиденции. Предоставили свои редкости и частные коллекционеры, и родовитая аристократия. На выставке экспонировались знаменитые перегородчатые эмали из следующих собраний: графа А. А. Бобринского, И. П. Балашева, В. Н. и Б. И. Ханенко.

Несмотря на краткость изданного каталога, озаглавленного «Перечень предметов выставки Церковной старины», экспонаты в нем, как правило, без труда опознаются. Судя по этому «Перечню», графом А. А. Бобринским было предоставлено пять номеров (семь предметов).

«369. Образ Св[ятого] Георгия Победоносца. Перегородчатая эмаль. Грузия XI в.

370. Бляшка перегородчатой эмали. Из раскопок близ г. Канева Киевской губ[ернии].

371. Две бляшки перегородчатой эмали с грузинскими надписями.

372. Ободок с шарниром, украшенный перегородчатой эмалью. Из раскопок на Княжей Горе, близ г. Канева Киевской губ[ернии].

373. Пластика перегородчатой эмали»³⁸.

Эти сведения совпадают с сохранившимися архивными документами, по которым предметы поступали «на временное хранение» в Музей Училища барона Штиглица. В них зафиксировано точное количество вещей, принятых от каждого владельца³⁹. Согласно этим документам, граф А. А. Бобринский передал на выставку пять номеров перегородчатой эмали. Это были фрагмент венчика, образец «Святой Георгий», два quadripartiti с грузинскими надписями от иконы «Архангел Гавриил» из Джумати, купленные им в 1888 году. Кроме того, он предоставил «ободок с шарниром» (из двух частей) и «бляшку» (подвеску), найденные во время раскопок на Княжей Горе⁴⁰.

Одному из этих предметов, а именно «ободку», уделил особое внимание Н. Е. Макаров в обзоре выставки, опубликованном в журнале «Старые годы»: «<...> необычным кажется золотой с эмалью ободок,

³⁸ Перечень предметов выставки Церковной старины. Выставка Церковной старины в Музее барона Штиглица в Петрограде: Перечень предметов. Пг., 1915. С. 41.

³⁹ АГЭ. Ф. 1. Оп. 9. Д. 40 – материалы по выставке 1915 г.

⁴⁰ АГЭ. Ф. 1. Оп. 9. Д. 40. Ч. 6. Л. 47–51.

раскрывающийся на шарнире (№ 372) из собрания графа А. А. Бобринского, найденный на городище Княжья Гора близ г. Канева Киевской губернии; загадочно его назначение: если он представляет собою обоймицу, оправу медальона, образка или какого либо другого изображения, то какую же цель преследует шарнир? Техника эмали высока, краски несколько пестры, но не в ущерб хорошему впечатлению»⁴¹.

Далее Н. Е. Макаров отметил, что на выставке образцы эмалевого производства, происходящие из раскопок в Киевской губернии, «дополняются фрагментом орнаментальной эмалевой полосы высокого мастерства и отличного рисунка происходящей из Византии и ныне принадлежащей собранию гр[афа] А. А. Бобринского. Совершенно подобная же имеется в собрании покойного М. П. Боткина и в собрании принадлежавшем [А. В.] Звенигородскому; все это, по-видимому, части одного и того же предмета, головного венца или нимба у изображения святого»⁴². Без всякого сомнения, здесь речь идет о венчике с зеленым полупрозрачным фоном, фрагмент которого граф А. А. Бобринский купил в 1888 году у «жида из Тифлиса»⁴³. Несмотря на кратковременность работы выставки 1915 года, она сыграла важную роль, представив широкой публике и специалистам множество редких произведений, скрытых в частных собраниях.

В конце 1915 года граф А. А. Бобринский решил расстаться со своими эмалями, считая, что для таких произведений лучшим местом является музей, а не частная коллекция. Возможно, что выбор Музея Училища барона Штиглица был обусловлен тем обстоятельством, что граф был женат на одной из дочерей А. А. Половцова, основателя этого музея. Согласно постановлению Совета Музея Училища от 20 декабря 1915 года у графа А. А. Бобринского было приобретено 30 предметов за 18 000 рублей. В их состав вошли уже хорошо известные нам медальон «Святой Георгий», два квадрифоля, фрагмент

⁴¹ Макаренко Н. Выставка Церковной старины в музее барона Штиглица // Старые годы. Июль – август. 1915. С. 68.

⁴² Там же. С. 69.

⁴³ В собрании Оружейной палаты Московского Кремля имеется фрагмент небольшой прямоугольной пластинки с орнаментом из крестов, исполненным перегородчатой эмалью (инв. № МР-3663). Он когда-то находился в собрании М. П. Боткина. Авторы описания этого предмета в каталоге собрания византийских памятников Музеев Московского

Кремля решили, что в вышеприведенном тексте очерка Н. Е. Макарова упоминается именно этот фрагмент с орнаментом из крестов из собрания М. П. Боткина, не обратив внимания, что речь идет о фрагменте «головного венца или нимба у изображения святого». Таким образом, указание на статью Н. Макаренко для предмета из собрания Московского Кремля – ошибочно. См.: Византийские древности: Произведения искусства IV–XV веков в собрании Музеев Московского Кремля : каталог. М., 2013. С. 179. № 21.

венчика, а также три предмета из раскопок на Княжей Горе (два «полуободка с шарниром» и «бляшка»). Кроме того, было куплено 23 археологических предмета: пряжки, фибулы и их фрагменты, бляшки, розетки, застёжки. После приобретения все 30 предметов были записаны в 3-й том «Инвентарной книги» Музея Училища барона Штиглица под №№22445 – 22474. Причем первыми были записаны именно перегородчатые эмали⁴⁴. Согласно записи в «Инвентарной книге», четыре грузинские эмали датировались XI столетием.

Коллекция графа А. А. Бобринского поступила в Музей в тяжелое военное время, когда большая часть экспозиций была свернута, а само помещение приспособили под лазарет для раненых. В последовавшее не менее сложное революционное время экспозиции Музея так и не были восстановлены в полном объеме. Благодаря этому факт нахождения именно здесь перегородчатых эмалей А. А. Бобринского не стал известен представителям грузинской делегации, когда в 1922–1923 годах решался вопрос о передаче памятников национальной культуры и письменности из российских учреждений в Грузию. Таким образом, эмали А. А. Бобринского остались в России. Кстати, сотрудник Эрмитажа Л. А. Мацулевич активно возражал против передачи в Грузию перегородчатых эмалей из бывшей коллекции М. П. Боткина, составив специальную записку по этому поводу⁴⁵. Естественно, что, занимая такую позицию, он не стал бы информировать грузинских коллег о местонахождении эмалей из собрания графа А. А. Бобринского.

Перегородчатые эмали А. А. Бобринского в Государственном Эрмитаже

В 1920-е годы в Эрмитаже шла активная работа по перестройке музейной структуры. Процесс был сложным и нередко болезненным; а отношения между сотрудниками – чрезвычайно непростыми⁴⁶. В октябре 1920 года в «Отделе древностей», который возглавлял О. Ф. Вальдгауэр, была проведена очередная реорганизация. Для увеличения штата сотрудников в «Отделениях», составляющих «Отдел», были созданы по две секции. В частности, в «Отделении христианского восточного Средневековья», которое возглавлял Л. А. Мацулевич (одновременно в это время он был заместителем директора

⁴⁴ ГЭ, Отдел Западноевропейского Прикладного Искусства. «Инвентарная книга вещей, принадлежащих Музею Центрального Училища технического рисования барона Штиглица». Т. 3. Л. 21–22.

⁴⁵ АГЭ. Ф. 1. Оп. 5. 1923 г. Д. 303. Л. 1–3.

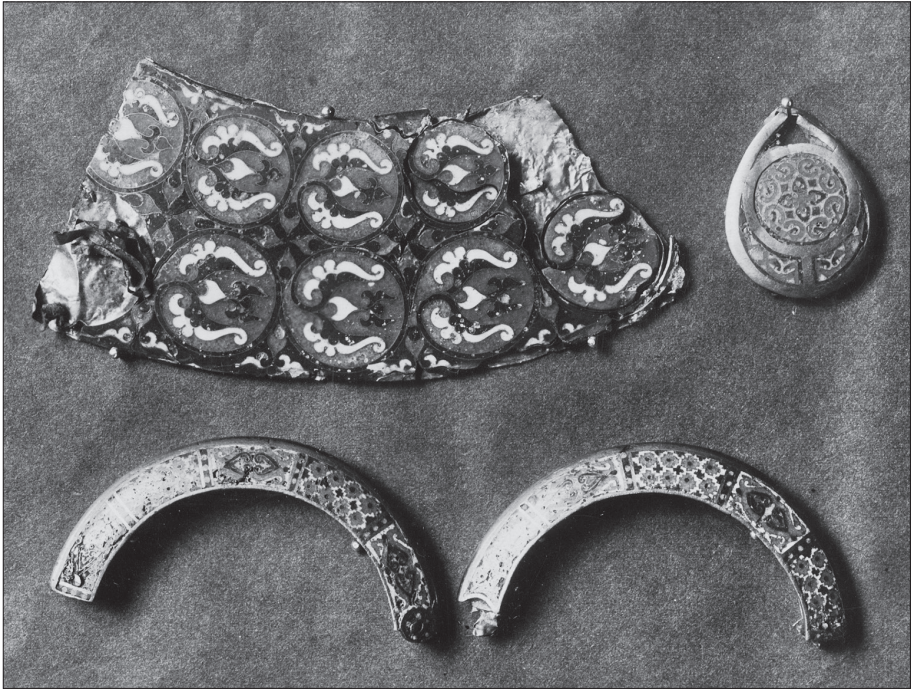
⁴⁶ Мавлеев Е. В. Вальдгауэр. СПб., 2005. С. 45–63.

Эрмитажа), были созданы: 1) секция древнехристианских и коптских памятников и 2) секция византийских и русских памятников. Тогда же было создано «Отделение мусульманского Средневековья», на должность хранителя которого был рекомендован И. А. Орбели. Следует отметить, что, по существовавшему в 1920-е годы штату, «Отделение» возглавлял хранитель, в подчинении которого находились помощники хранителя, научные сотрудники и ассистенты. Отдел возглавлял заведующий, а основным органом управления музея был Совет Эрмитажа под председательством директора. Ознакомившись с *curriculum vitae* И. А. Орбели на 156-м заседании Совета Эрмитажа 11 октября 1920 года, члены Совета решили «считать кандидатуру И. А. Орбели заслушанной, а выборы произвести в следующее заседание». И действительно, на 157-м заседании 25 октября закрытой баллотировкой он был единогласно избран хранителем и введен в состав Совета. Со следующего 158-го заседания И. А. Орбели уже активно участвовал в работе Совета Эрмитажа. Новое «Отделение мусульманского Средневековья» (иногда именовалось «мусульманских древностей») благодаря энергии И. А. Орбели приступило к созданию новой экспозиции. В связи с этим 3 января 1921 года была организована специальная комиссия, в которую были приглашены В. В. Бартольд и С. Ф. Ольденбург, а позднее В. В. Струве. Необходимость такой комиссии была обусловлена не столько научными интересами, сколько обострившимися до крайности негативными взаимоотношениями между И. А. Орбели и О. Ф. Вальдгауэром. На заседании Совета 23 октября 1922 года И. А. Орбели предложил переименовать Отделение и увеличить его штаты, разбив на 4 секции. Так появилось «Отделение древностей Кавказа, Ирана и Средней Азии», которое позднее, в 1926 г., благодаря тому же И. А. Орбели было преобразовано в «Отдел Востока»⁴⁷.

С самого момента создания «восточного» Отделения И. А. Орбели проявил неумную энергию в пополнении его коллекций различными памятниками искусства и материальной культуры. Это касалось как передач внутри Эрмитажа, так и, особенно, из других музеев и разных учреждений. В частности, собрание восточной бронзы и дагестанских котлов А. А. Бобринского из РАИМК и бронзовых дагестанских котлов из бывшего Музея Училища барона Штиглица,

⁴⁷ Журналы заседаний Совета Эрмитажа. Часть 2 : 1920–1926 годы. СПб., 2009. С. 224, 225, 228, 229, 281, 283, 489, 519, 722, 807. К сожалению, довольно много неточ-

ностей и недостоверных фактов содержится в очерке «Отдел Востока» в книге: Эрмитаж: История и современность. Л., 1990. С. 215–234.



Перегородчатые эмали из собрания графа А. А. Бобринского:
фрагмент нимба, подвеска и две части браслета (?)

Фотография 1960-х – начала 1970-х гг.

Государственный Эрмитаж

материалов бывшего Средневекового отделения Эрмитажа, резных восточных камней и т. д.⁴⁸

Еще в 1922 году, на 240-м заседании 9 октября, Совет Эрмитажа высказал мнение о желательности пополнения музея коллекциями бывшего Музея Училища барона Штиглица; были предприняты определенные шаги в этом направлении. На 253-м заседании Совета 29 января 1923 года С. Н. Троицкий сообщил, что в ближайшее время «б[ывший] музей Штиглица» будет переведен в ведение Музейного отдела и войдет «в некоторую административную связь с Эрмитажем». Вскоре это крупнейшее художественное собрание Петрограда вошло в Эрмитаж как «Первый филиал». В залах бывшего Музея Училища барона Штиглица были восстановлены экспозиции и стали

⁴⁸ Журналы заседаний Совета Эрмитажа. Часть 2 : 1920–1926 годы. С. 281, 283, 309, 511–515, 545, 546, 799, 800, 803.

устраиваться временные выставки. Вместе с тем с 1924 года многие памятники начали активно передавать в разные отделы и отделения Эрмитажа «по принадлежности»⁴⁹. В первую очередь они пополнили «Отделение древностей Кавказа, Ирана и Средней Азии». Актом № 2 от 8 ноября 1924 года в это «Отделение» были переданы армянские и грузинские памятники, в том числе и перегородчатые эмали, некогда входившие в собрание графа А. А. Бобринского.

В 1919–1920 годах из Русского музея в Эрмитаж поступил 31 ящик с предметами бывшей коллекции древностей М. П. Боткина. Они, вместе с еще одним ящиком (№ 27) и 94 картинами А. Иванова, были сданы 22 апреля 1917 года на хранение в Русский музей Е. Н. Боткиной, вдовой коллекционера⁵⁰. К разбору этих ящиков в Эрмитаже имел отношение Л. А. Мацулевич, и неудивительно, что большинство предметов поступили в возглавляемое им «Отделение христианского Средневековья». Внимание Л. А. Мацулевича привлекли серебряные чеканные фрагменты, среди которых он опознал части знаменитых парных икон «Архангел Михаил» и «Архангел Гавриил» из монастыря Джумати. Это были небольшие остатки тех самых чеканных икон, поля которых были украшены эмалевыми медальонами⁵¹. Именно об этих иконах писал в 1880-е годы Н. П. Кондаков, сожалея, что они безвозвратно исчезли. И именно с этих икон происходили эмали, купленные в 1888 году графом А. А. Бобринским. Изучение серебряных фрагментов и сравнение их с фотографиями икон 1870-х годов позволило Л. А. Мацулевичу сделать реконструкцию, отметив на схеме эти чеканные фрагменты. Написанная им исчерпывающая статья об исчезнувших джуматских иконах была опубликована в 1925 году на французском языке в журнале *Byzantion*⁵². Тщательность, дотошность

⁴⁹ Передачи предметов происходили по договоренности между бывшим Музеем Училища Штиглица и Эрмитажем и ранее, например 30 декабря 1920 года, см.: АГЭ. Ф. 1. Оп. 9. Д. 42. Л. 14.

⁵⁰ *Новаковская-Бухман С. Михаил Петрович Боткин – человек и коллекционер // Коллекции Михаила и Сергея Боткиных. СПб., 2011. С. 10, 11. Аналогичный текст, см.: Новаковская-Бухман С. М. Древнерусское прикладное искусство из коллекции М. П. Боткина в собрании Русского музея // Коллекции и коллекционеры. С. 39, 40.*

⁵¹ Несколько мелких фрагментов чеканки с полей этих икон находились в ящике № 27, который не был передан в Эрмитаж, а остался в Русском музее. Они были опознаны в 2000-х годах сотрудниками

Русского музея С. М. Новаковской-Бухман, опубликовавшей несколько статей о грузинских древностях в ГРМ: *Новаковская-Бухман С. М. Произведения древнегрузинской чеканки в собрании Русского музея // Искусство Христианского мира. Вып. 8. М., 2004. С. 47–65; Она же. Произведения византийского прикладного искусства в коллекции Русского музея // ТГЭ. 2013. [Т.] 69 : Византия в контексте мировой культуры : Сборник научных трудов, посвященных памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984). С. 175–192.*

⁵² *Maculevič L. Monuments disparus de Djumati // Byzantion. 1925. T. 2. P. 77–108.*

в мелочах, фундаментальность этой работы явственно показывают научные методы, привитые автору его учителями – Д. В. Айналовым и Н. П. Кондаковым. Вместе с тем, Л. А. Мацулевич был чрезвычайно сдержан и осторожен в некоторых аспектах, в частности, касающихся происхождения этих чеканных фрагментов. Такая осторожность вполне понятна, поскольку статья печаталась в Европе, где весьма негативно относились к «национализации» частных коллекций и предметов искусства. Автор практически не затронул вопрос об эмалях, некогда украшавших поля и фон парных икон архангелов. Поэтому в этой статье нет указаний на эмали Бобринского и их местонахождение в Эрмитаже. Для нас не совсем ясно, знал ли в то время Л. А. Мацулевич, что медальон и два quadrifoley хранились в соседнем «Отделении» у И. А. Орбели, или, учитывая их непростые взаимоотношения, этот факт не был ему известен. К сожалению, события начала 1930-х годов практически остановили деятельность Л. А. Мацулевича по изучению византийских памятников эрмитажной коллекции, и он больше никогда не возвращался к джуматским иконам. Весьма негативную роль в этом сыграл И. А. Орбели, который настоял в 1931 году на передаче византийской коллекции в состав «Отдела Востока». Однако это уже другая история...

Судьба перегородчатых эмалей, некогда принадлежавших А. А. Бобринскому, длительное время оставалась неизвестной специалистам Грузии. В частности, Ш. Я. Амиранашвили писал в 1950 году в «Истории Грузинского искусства»: «Местонахождение медальона с изображением св[ятого] Георгия, хранившегося у А. Бобринского, не удалось установить»⁵³. Тот же текст он повторил в докладе «Грузинские перегородчатые эмали» на XXV Международном конгрессе Востоковедов в Москве в 1960 году⁵⁴, в новом издании «Истории Грузинского искусства» 1963 года⁵⁵ и в парижском альбоме-монографии «Les émaux de Géorgie» 1962 года⁵⁶.

В 1971 году к медальону и двум quadrifoley из собрания А. А. Бобринского обратилась К. А. Ракитина, опубликовавшая небольшую заметку в «Сообщениях Государственного Эрмитажа»⁵⁷. Анализируя текст, можно прийти к выводу, что поводом к появлению этой заметки послужило парижское издание книги Ш. Я. Амиранашвили

⁵³ Амиранашвили Ш. Я. История Грузинского искусства. М., 1950. Т. 1. С. 227.

⁵⁴ Амиранашвили Ш. Грузинские перегородчатые эмали / XXV Международный конгресс Востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960. С. 3.

⁵⁵ Амиранашвили Ш. История Грузинского искусства. М., 1963. С. 259.

⁵⁶ Amiranachvili Ch. Les émaux de Géorgie. Paris, 1962. P. 20.

⁵⁷ Ракитина К. Грузинские эмали в собрании Эрмитажа // СГЭ. 1971. [Вып.] 32. С. 51–53.



Грузинские перегородчатые эмали из собрания графа А. А. Бобринского:
медальон «Святой Георгий» и два квадрифоля от иконы «Архангел Гавриил»

Фотография 1960-х – начала 1970-х гг.

Государственный Эрмитаж

о грузинских эмалях. Обнаружив неточность автора относительно медальонов с Джуматских икон⁵⁸ и обратив внимание на его сетование в «Истории Грузинского искусства» 1963 года о неизвестной ему судьбе медальона из коллекции А. А. Бобринского, сотрудница Эрмитажа решила внести уточнение в этот вопрос, поскольку эмали этой коллекции находились у нее на хранении. Собственно говоря, весь научный вклад заметки сводился к обнародованию информации о поступлении в 1915 году эмалей в Музей Училища барона Штиглица, а в 1924 году – в Эрмитаж; да указания современных инвентарных

⁵⁸ Ш. Я. Амиранашвили поместил на стр. 81 четыре медальона и указал, что это эмали с иконы «Архангел Михаил», в то время как на самом деле к декору этой ико-

ны имели отношение только два медальона, а два других были от иконы «Архангел Гавриил».

номеров этих трех предметов. Впрочем, К. А. Ракитина и не ставила перед собою глубоких научных задач. Однако благодаря именно этой публикации стало широко известно о нахождении медальона «Святой Георгий» и двух квадрифолей в собрании Государственного Эрмитажа.

Вне внимания К. А. Ракитиной остался фрагмент венчика и три «непонятных» эмалевых фрагмента, которые в Инвентаре Эрмитажа были записаны, как части одного предмета.

«Vз-791 (ВВз-60). Три фрагмента от медальона золотого круглого: 1) и 2) в виде полого ободка, в двух частях, образующих несомкнутое кольцо с заостренным наружным краем. 3) пластинка (накладка) в виде заостренного овала. Все три части покрыты перегородчатой эмалью: стилизованный растительный и геометрический орнамент в синих, зеленых, белых и др[угих] тонах.

Д. окружности – 6 см.; 3) 4 × 1,4 см. Вес 28,95 гр.

Недостает куска по окружности.

Из б[ывшего] музея Штиглица, 8. XI. 1924, № 24 (Шт. 22449, 22450)

Погашен Гр.-126, Акт № 575 от 6. XII. 1962»⁵⁹.

Судя по этой записи, фрагменты из раскопок на Княжей Горе относили к эмалям грузинского происхождения. Появление подобного недоразумения связано с тем, что в процессе реорганизаций Эрмитажа в советское время происходили постоянные передачи предметов из одного хранения, отдела или подразделения в другие; существовала довольно сложная и запутанная система учета, особенно для предметов из драгметаллов. В результате поступившие из Музея Училища барона Штиглица в 1924 году эмали несколько раз перерегистрировались в разные инвентари, что и привело к утрате сведений о происхождении трех фрагментов из раскопок на Княжей Горе.

Совершенно незаслуженно специалистами Эрмитажа был исключен из научного оборота фрагмент эмалевого венчика. Возможно, причина была как раз в том, что он был опознан ими как часть знаменитого венчика, который Н. П. Кондаков относил к прославленной иконе «Хахульская Богоматерь». Поэтому хранители Эрмитажа решили не привлекать к нему особого внимания. Весьма вероятно, что именно из-за этого венчик не был включен ни в статью К. А. Ракитиной (1971), ни в подготовленные А. В. Банк альбом «Византийское искусство в собрании Эрмитажа» (1960) и альбом-каталог «Византийское искусство в собраниях Советского Союза» (1966 и несколько

⁵⁹ Инвентарь Vз в Отделе Востока ГЭ.



А. В. Банк
Фотография 1970-х гг.
Из архива автора

переизданий). Учитывая высочайшее качество и художественные достоинства фрагмента венчика, с одной стороны, и бедность эрмитажного собрания перегородчатыми эмалями – с другой, это, конечно, выглядит весьма странным.

В конце апреля 1975 года Государственный Эрмитаж получил «Приказ по Министерству культуры СССР» № 220 от 17 апреля 1975 года, в 1-м пункте которого предписывалось «Директору Государственного Эрмитажа т. Пиотровскому Б. Б. передать безвозмездно в постоянное пользование:

1) Государственному музею искусств Грузии фрагменты оклада „Хохульской богородицы“,

– часть нимба на золотой пластинке, с растительным орнаментом из перегородчатой эмали. Разм[ер] 9,0 × 4,0 см. Инв. № [Гр] 156 ВВз 63;

– две части золотой рамки, размер 5,5 × 6,5 см и золотая подвеска с орнаментом из перегородчатой эмали размером 2,8 × 2,2 см. Инв. № Гр 126 ВВз 60.

<...> Указанные <...> фрагменты оклада исключить из учетной документации Государственного Эрмитажа.

II. Директорам музеев, которым переданы экспонаты, принять их в постоянное пользование и внести в инвентарные книги.

Заместитель Министра культуры СССР

Н. И. Мохов»⁶⁰.

Появление этого документа было связано с весьма интересными обстоятельствами. В сентябре 1975 года в Государственном Эрмитаже планировалась фундаментальная выставка «Византийское искусство в собраниях СССР», которую несколько лет готовила А. В. Банк. Выставка действительно была огромной, как по охвату материалов и количеству представленных памятников, так и по числу участников – музеев и библиотек. Подобной разносторонней выставки с таким количеством участников действительно никогда ранее не было в Советском Союзе. Она была задумана А. В. Банк еще в конце 1950-х годов, под впечатлением византийской выставки в Эдинбурге и Лондоне, в которой принимали участие музеи СССР. Определенным этапом в подготовке этого проекта явился альбом-каталог А. В. Банк «Византийское искусство в собраниях Советского Союза», где были собраны самые значительные памятники византийского искусства из разных музеев страны. Несмотря на определенные трудности, связанные с тем, что большинство сохранившихся в музеях византийских памятников являются произведениями религиозного искусства, а к нему в СССР отношение было настороженно-негативное, идея выставки нашла отклик у большинства коллег и институтов. Значительную роль в этом сыграло, конечно, отношение к ее основному организатору – А. В. Банк, человеку, пользовавшемуся огромным авторитетом и уважением среди научного и музейного сообщества. Естественно, что не всё во время формирования выставки и переговоров проходило безоблачно и беспроblemно. Но одна проблема была особенно серьезной и неприятной: отношение к выставке грузинских музеев. Несмотря на многолетние чрезвычайно теплые личные отношения с А. В. Банк, музеи Грузии приняли решение ни в коем случае не посылать в Ленинград и Москву экспонаты, особенно знаменитые перегородчатые эмали и чеканные иконы и не менее знаменитые иллюминированные рукописи. Все предпринятые А. В. Банк усилия поколебать эту позицию не увенчались

⁶⁰ Архив Отдела Научной документации
ГЭ. Дело «Выдачи из музея, 1975 г.». Л. 24.
Оригинал.

успехом. Одной из таких попыток изменить ситуацию и явилась предпринятая по ее инициативе передача из Эрмитажа в Грузию фрагментов перегородчатой эмали, в том числе столь выдающегося памятника, как часть венчика с зеленым полупрозрачным фоном. Вспомнили, что Н. П. Кондаков и Ш. Я. Амиранашвили⁶¹ считали венчик частью декора знаменитой «Богоматери Хахульской», что и нашло отражение в цитированном выше «Приказе № 220» Министерства культуры СССР. Если передача кусочка венчика объяснима его происхождением из Грузии, то относительно фрагментов из Князей Горы произошла роковая досадная ошибка. К грузинскому искусству они никакого отношения не имели и не были связаны с Грузией своим провенансом.

Получив разрешение Министерства, Эрмитаж составил акт № 270 от 23 мая 1975 года о выдаче из музея на постоянное хранение музейных предметов. Лицом, которое должно было осуществить передачу вещей в Грузию, выступала А. В. Банк.

«Настоящий акт составлен в том, что сего числа Государственный Эрмитаж в лице заместителя директора В. А. Суслова, зав[едующего] отд[елом] Востока В. Г. Луконина и хранителя А. Я. Каковкина передал на постоянное хранение в Музей искусств Грузинской ССР в лице Абрамишвили Гурама Владимировича лично, от А. В. Банк получил нижепоименованные вещи:

Фрагмент оклада – часть нимба: на золотой пластинке растительный орнамент перегородчатой эмали. Сохранность: поломан, у концов часть эмали выпала. Разм[ер]: 9,0 × 4,0 см. Вес: 20,15 гр. Инв. № Гр-156 (ВВз-63)

Две части золотой двусторонней рамки и золотая каплевидная односторонняя подвеска, с мелким орнаментом из перегородчатой эмали. Сохранность: сломан шарнир, мелкие обломы, щербинки, отверстия. Разм[ер]: 5,5 × 6,5 см, 5,5 × 6,5 см, 2,8 × 2,2 см. Вес (общий): 28,9 гр. Инв. № Гр-126 (ВВз-60)»⁶².

Все вышеуказанные лица подписали этот акт, скрепленный печатями Государственного Эрмитажа и Министерства культуры Грузинской ССР.

Таким путем Эрмитаж лишился не только прекрасного высокохудожественного образца средневековой перегородчатой эмали, связанного с Грузией, но и предметов византийского импорта на

⁶¹ Амиранашвили Ш. Я. Хахульский триптих. Ил. 7.

⁶² Архив Отдела Востока ГЭ. Акты выдачи 1975 года, акт № 270.

территорию домонгольской Киевской Руси. Несмотря на такой широкий «жест доброй воли» со стороны Эрмитажа, памятники из музеев Грузии так и не поступили на выставку. Позднее, в предисловии к каталогу, А. В. Банк деликатно написала: «В различных монастырях Грузии и Сванетии хранились ценнейшие перегородчатые эмали (в основном, находящиеся ныне в Государственном музее искусств в Тбилиси). Оттуда же происходят рукописи, иллюминированные византийскими мастерами или грузинскими художниками, порой работавшими по константинопольским образцам. Большинство их хранится в Институте рукописей в Тбилиси. На выставке представлены только две такие рукописи, из Государственной Публичной библиотеки в Ленинграде»⁶³.

В 1984 году в Тбилиси была опубликована книга Л. З. Хускивадзе «Средневековые перегородчатые эмали из собрания Государственного музея искусств Грузии». Это исследование является первой полной научной публикацией 227 образцов перегородчатых эмалей, хранившихся на тот момент в музее. Во вступительной статье автор отметила, что перегородчатые эмали «прежде рассеянные по отдельным монастырям и пополненные возвращенными Грузии в 1923 году и позднее памятниками, они сосредоточены в музее»⁶⁴. Скромное замечание «и позднее» относится к передаче в 1975 году из Государственного Эрмитажа четырех эмалей из бывшей коллекции графа А. А. Бобринского. Как мы уже знаем, вместе с одним, действительно происходящим из Грузии предметом, в Тбилиси были переданы и три эмалевых произведения, найденных во время археологических раскопок на Княжей Горе близ г. Канева на Украине, которые никакого отношения к «грузинскому национальному культурному наследию» не имеют. Весьма курьезно, что Л. З. Хускивадзе своеобразным образом отметила это в своей вступительной статье, написав: «Перегородчатые эмали музея – церковного назначения, и всего лишь один кулон и два фрагмента браслета, хранимые в фондах сейфа, носят светский характер»⁶⁵. Речь идет как раз о находках на Княжей Горе, которые некогда входили в коллекцию графа А. А. Бобринского. Эти произведения были отнесены Л. З. Хускивадзе к «византийской работе X–XII в.». Дав подробное описание «двум фрагментам

⁶³ Банк А. В. [Предисловие] // Искусство Византии в собраниях СССР : каталог выставки. М., 1977. Т. 1. С. 9.

⁶⁴ Хускивадзе Л. З. Средневековые перегородчатые эмали из собрания Государственного музея искусств Грузии. С. 11.

⁶⁵ Хускивадзе Л. З. Средневековые перегородчатые эмали из собрания Государственного музея искусств Грузии. С. 11.

браслета» (ГМИГ инв. № 11119), она констатировала: «Исполнение тонкое. Браслеты – высокохудожественный образец византийской ювелирной техники»⁶⁶. Относительно «кулона» (ГМИГ инв. № 11120) ею было отмечено: «Круг и рога, украшающие кулон, являются отрабатанными элементами декора колтов, в частности колтов из Киева, с которыми он проявляет сходство и в рисунке орнамента. Рисунок и колорит кулона напоминает византийскую серьгу из коллекции Думбартон Окса, датируемую XI в.»⁶⁷. Учитывая происхождение этого «кулона» из Княжей горы, наблюдения Л. З. Хускивадзе представляются в целом верными, тем более что провенанс пуговицы⁶⁸ Думбартон Окса неизвестен, а в качестве аналогий М. Росс указывал близкую, но несколько большего размера пуговицу в собрании Государственного Исторического музея в Киеве и наконечник скипетра в собрании А. Стокле в Брюсселе (в 1997 году куплен музеем Метрополитен, инв. № 1997. 235)⁶⁹.

Что касается фрагмента нимба с двойным растительным орнаментом на зеленом фоне, то он органично вошел в состав коллекции Государственного музея искусств Грузии (ГМИГ инв. № 11118), где «соединился» с другим фрагментом того же самого нимба из бывшего собрания М. П. Боткина, переданным в Грузию в 1923 году (ГИЭО инв. № 3227/г). Следует отметить, что еще два фрагмента этого же нимба, некогда входившие в состав коллекции А. В. Звенигородского, ныне хранятся в музее Метрополитен в Нью-Йорке (инв. № 17. 190. 646–647)⁷⁰.

Возвратимся к тем трем грузинским эмалям бывшей коллекции графа А. А. Бобринского, которые остались храниться в Государственном Эрмитаже. Они были показаны на нескольких временных выставках в 1975–2000 годах, а с 2006 года находятся на постоянной экспозиции грузинского искусства на первом этаже Зимнего дворца.

Как уже отмечалось, хранитель византийской коллекции Эрмитажа А. В. Банк, воодушевленная международными выставками

⁶⁶ Хускивадзе Л. З. Средневековые перегородчатые эмали из собрания Государственного музея искусств Грузии. С. 130, 131. № 181, 182.

⁶⁷ Там же. С. 130, 131. № 183.

⁶⁸ М. С. Росс употребил слово *button*, которое более правильно будет перевести не «серьга», как это сделала Л. З. Хускивадзе, а «пуговица».

⁶⁹ Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection. Vol. 2. Ross M. C. Jewelry, Enamels, and Art of the Migration Pe-

riod / with an Addendum by S. A. Boyd & S. R. Zwirn. Washington, 2005. P. 103. Cat. 151. Pl. LXVIII, color pl. C. Наконечник скипетра экспонировался в 1997 году на выставке в музее Метрополитен, см.: The Glory of Byzantium. Art and Culture of the Middle Byzantine Era A.D. 843–1261. [Catalogue of the exhibition] / ed. by H. C. Evans and W. D. Wixom. The Metropolitan Museum of Art. New York, 1997. P. 249. Cat. 175.

⁷⁰ The Glory of Byzantium. P. 348, 349. Cat. 236.



Лик Архангела Гавриила и эмалевые квадрифоли
с грузинскими надписями
Фотография 2000 г.
Государственный Эрмитаж

византийского искусства в Эдинбурге и Лондоне в 1958 году, и в Афинах в 1964 году, выступила главным организатором проведения аналогичной крупной выставки в Ленинграде и Москве. Конечно, о международном составе экспозиции в то время речь идти не могла. Поэтому основное внимание было сконцентрировано на отечественных хранилищах – музеях и библиотеках. Специалистам было хорошо известно, что в Советском Союзе хранятся обширные и весьма качественные коллекции византийских памятников. Однако никто не предполагал той впечатляющей картины, которая предстала перед посетителями Эрмитажа в Ленинграде, а затем и Музея

Изобразительных искусств имени А. С. Пушкина в Москве. Хотя в обоих городах выставка имела одно и то же название, и каталог был выпущен единый для обеих экспозиций, однако по своему составу и принципам экспонирования ленинградская и московская выставки отличались друг от друга. В Эрмитаже она проходила с 26 сентября 1975 года по 8 февраля 1976 года. В парадных залах Зимнего дворца было выставлено 1400 экспонатов из разных музеев и библиотек Советского Союза, и даже три экспоната предоставил музей в восточном Берлине. Вместе с тем, Киев, например, не прислал в Ленинград всех обещанных энкаустических икон VI–VII веков, а музеи Грузии, как мы уже знаем, вообще отказались принимать участие в выставке. Именно поэтому прославленные византийские эмали были представлены всего лишь несколькими образцами из российских музеев. Основу экспозиции составили богатейшие византийские коллекции Эрмитажа и рукописи Публичной библиотеки в Ленинграде. Задача, которую поставили организаторы выставки, была почти невыполнимой – «показать прежде всего с возможной полнотой развитие византийского искусства во всех его проявлениях, на всем протяжении его существования путем сопоставления синхронных памятников живописи (станковой и миниатюрной), пластики, разных видов прикладного искусства. Выявляя при этом разнохарактерные истоки византийского искусства, его связи со странами Запада и Востока»⁷¹.

Несмотря на эту декларацию, выставка в Эрмитаже не была чисто художественной. Она имела двойственный характер. Многочисленные шедевры византийского искусства, конечно же, задавали *overtone* экспозиции. Но одновременно доминировало и, откровенно говоря, мешало восприятию высокого византийского искусства большое количество памятников «вспомогательных исторических дисциплин». Годы советской власти и советской методологии явственно проступали во многих витринах этой экспозиции. Иногда витрины напоминали агитационные стенды 1930-х годов; А. В. Банк была главным организатором выставки, но она не была единственным византинистом, и порой ей приходилось, иногда поневоле, соглашаться с «давлением» коллег⁷². В целом, экспозиция была построена по хронологии, несмотря на некоторые «особенности» и «специальные темы». Хронологический принцип позволил четко выделить три основных этапа в развитии византийского искусства, а в каждом периоде акцентировать

⁷¹ Банк А. В., Шандровская В. С. Выставка «Искусство Византии в собраниях Советского Союза» // ВВ. М., 1979. Т. 40. С. 242.

⁷² Банк А. В., Шандровская В. С. Выставка «Искусство Византии в собраниях Советского Союза». С. 245.



Медальон «Святой Георгий»

Фотография 2000 г.

Государственный Эрмитаж

внимание на наиболее эффектных экспонатах, которые отражали сущность эпохи. Благодаря главному дизайнеру Эрмитажа В. А. Павлову выставка была очень красивой и логично построенной, и она произвела сильное впечатление на публику и специалистов. Впервые советские люди могли реально представить себе, что такое Византийская империя, которой в учебниках и энциклопедиях было посвящено лишь несколько страниц с обязательными цитатами из К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина.

В 1977 году выставка была показана в Москве в Музее Изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. Она проходила с 26 апреля по 5 июня 1977 года, т. е. была короче, чем эрмитажная. Крупные изменения были сделаны в составе выставки и в принципах построения экспозиции. Значительно был расширен раздел иллюминированных

рукописей благодаря библиотекам Москвы и Киева. В то же время не все рукописи из Ленинградских библиотек были привезены в Москву. Киевский музей предоставил для Москвы все четыре энкаустичные иконы, а не две, как для Эрмитажа. Иконный раздел был также расширен благодаря тем памятникам из музеев Москвы и Троице-Сергиевой Лавры, которые не экспонировались в Ленинграде. Коптское искусство было представлено исключительно предметами из музеев Москвы, которые обладают богатой коллекцией.

Серьезные изменения были сделаны в концепции экспозиции. Как писали в своей статье А. В. Банк и В. С. Шандровская, в Москве «были значительно сокращены археологические материалы, а также сфрагистика; не были представлены монеты, <...> большинство исторических и историко-культурных тем из экспозиции был исключен. <...> Эстетический аспект в некоторых разделах превалировал над историческим: это отразилось, например, на показе произведений прикладного искусства, где не был выдержан хронологический принцип». Вместе с тем, они вынуждены были констатировать, что в Москве «значительно выиграла экспозиция живописи. Собранные с исключительной полнотой рукописи с миниатюрами и орнаментацией дали возможность показать не только развитие этого вида искусства в хронологической последовательности, но и дать представление о различных стилистических направлениях. <...> В известной мере удалось показать различные стилистические группы и в области иконописи»⁷³.

Интересно отметить, что еще с XIX века существовали различия в принципах изучения византийского и древнерусского искусства между Санкт-Петербургской и Московской научными школами. Санкт-Петербургская была всегда более строгая, академичная, в то время как Московская предпочитала эстетический, а часто эстетский подход, более литературный и даже журналистский. Эти две тенденции продолжают существовать даже сегодня. Именно они отразились в показе византийского искусства в Эрмитаже и в Музее Изобразительных искусств. Конечно, кроме этого, существовали и некоторые субъективные причины. В Москве активное участие в организации экспозиции принимала О. С. Попова, профессор Московского университета. Ее, как историка византийской живописи, в первую очередь интересовали иллюминированные рукописи и иконы. Поэтому

⁷³ Банк А. В., Шандровская В. С. Выставка «Искусство Византии в собраниях Советского Союза». С. 248.

они и были главными на экспозиции в Москве. В Ленинграде же был сделан акцент на прикладное искусство, которым активно занималась А. В. Банк. Кроме того, сыграл значительную роль и груз эрмитажных традиций «исторического», «экономического» и «социологического» показа византийских памятников. Что касается грузинских эмалей из бывшей коллекции графа А. А. Бобринского, то только медальон «Святой Георгий» занимал достойное место в обеих столицах – и в Ленинграде, и в Москве. В кратком каталоге выставки он был традиционно датирован XII столетием и воспроизведен черно-белой иллюстрацией и дополнительно еще цветной, но, из-за низкого качества печати, иллюстрации не отражали реальной красоты этого памятника⁷⁴. Два quadripartiti с грузинской надписью не экспонировались.

В 1998 году в Эрмитаже проходила весьма интересная выставка «Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан». В целом это была выставка, посвященная искусству Святой Земли в самом широком понимании этого термина. Формируя ее, эрмитажные сотрудники предприняли попытку распределить материальные памятники по принципу их связи с различными течениями Христианства. Задача была сложная и во многих случаях невыполнимая, но она давала возможность ощутить в материальном воплощении отвлеченные идеи богословских споров. Как отметил во вступительной статье директор Эрмитажа М. Б. Пиотровский: «Выставка является не дидактическим учебником, но историко-культурным исследованием, где зрителю предлагается проблема, варианты ее решения и приглашение участвовать в споре»⁷⁵. Особую группу предметов на экспозиции составляли произведения собственно грузинского искусства: серебряная чеканка и медальон перегородчатой эмали «Святой Георгий». В атрибуции эмали никаких изменений не произошло; однако в каталоге было отмечено, что медальон некогда находился на окладе чеканной иконы «Архангел Михаил»⁷⁶. Следует подчеркнуть, что качество черно-белых иллюстраций было весьма

⁷⁴ Искусство Византии в собраниях СССР. М., 1977. Т. 2. С. 82, 84. Несмотря на то, что каталог выставки был издан издательством «Советский художник», его качество оставляло желать лучшего. Каталог составляли три отдельных выпуска в мягкой обложке с черно-белыми иллюстрациями, напечатанными весьма некачественно. Каталогные описания были весьма краткими, с основными сведениями и библиографией.

Однако все эти недостатки извинялись тем количеством материала по византийскому искусству, который был опубликован.

⁷⁵ Пиотровский М. Б. О многоликости Востока, христианского в частности // Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан. СПб., 1998. С. 7.

⁷⁶ Христиане на Востоке. Искусство мелькитов и инославных христиан. С. 51. № 62.

хорошее, а каталожные описания были даны на двух языках – русском и английском.

Особо необходимо сказать о фундаментальной эрмитажной выставке «Синай, Византия, Русь. Православное искусство с 6 до начала 20 века». Она проходила в 2000 году, когда весь Христианский мир отмечал юбилей. Это накладывало особую ответственность на организаторов. Идея Православной выставки принадлежала директору музея – М. Б. Пиотровскому, который, как член Saint Catherine Foundation в Лондоне, привлек Фонд к участию в этом проекте. Основу выставки составили более 750 предметов из собрания самого Эрмитажа, дополненные несколькими иконами с изображением «Святой Екатерины» из Государственного Русского музея и десятью уникальными византийскими иконами X–XIII веков из монастыря Святой Екатерины на Синае. Несмотря на довольно сложную концепцию и обилие выставленных самых разнообразных предметов: от византийских памятников VI века до икон и святынь начала XX века, экспозиция была чрезвычайно позитивно встречена самыми разными категориями посетителей музея. За три летних месяца ее посетило более 548 000 человек. Следует отметить, что наряду с хорошо известными произведениями из эрмитажного собрания было выставлено большое количество памятников из фондов, многие – впервые. К таким открытиям из фондов относились произведения древнего грузинского искусства. Хотя специалистам и было известно об этой немногочисленной коллекции, но большая часть предметов – это фрагменты и обломки, и считалось, что они не представляют собой художественной ценности. Более тщательное исследование, предпринятое специально в связи с выставкой А. С. Мирзоян, которая в то время была хранителем грузинской коллекции, выявило, что в Эрмитаже хранятся фрагменты известных шедевров грузинского искусства. В частности, фрагменты: иконы «Богоматерь Умиление» XI века («Лаклакидзе́вская Богоматерь»), рамы XII века знаменитого «Преображения» 886 года из Зарзмы, икон Архангелов XII и XIV(?) веков из Джумати, часть «пинаки» конца XI – начала XII века; произведения Ивана Монидзе 1040 года, мастеров Мамме XVI столетия и «сахлт-ухуцес Ивана» XVII (?) века. Благодаря исследованию А. С. Мирзоян эрмитажная грузинская коллекция получила достойную оценку⁷⁷ и заняла подходящее ей место в залах Эрмитажа.

⁷⁷ Sinai, Byzantium, Russia. P. 119–136.
Cat. B-97 – B-112.

Бесспорно, что и чеканные фрагменты двух Джуматских икон, о которых когда-то писал Л. А. Мацулевич, и три эмали от них, некогда принадлежавшие графу А. А. Бобринскому, занимали одно из главных мест на выставке 2000 года. Все три эмали А. С. Мирзоян датировала XII столетием, присоединившись к мнению об их исполнении грузинскими мастерами. Следует подчеркнуть, что впервые и при экспонировании, и при иллюстрировании каталога эмали были соединены с чеканными фрагментами тех икон архангелов, которые они некогда украшали⁷⁸.

Успех выставки «Синай, Византия и Русь» и внимание посетителей к византийскому и грузинскому искусству способствовали обновлению постоянных экспозиций музея. В 2003 году был открыт зал византийских икон и прикладного искусства X–XIV веков, а в 2006 году⁷⁹ – новая экспозиция памятников Грузии. На последней одно из главных мест занимают фрагменты чеканных грузинских икон, причем в этикетаже показаны фотографии тех памятников, которым принадлежали эти фрагменты. В центре этой витрины, как легко можно догадаться, экспонируются фрагменты знаменитых икон архангелов из Джумати, включая три перегородчатые эмали. Многие посетители, смотря на них, наверное, и не догадываются об их сложной судьбе, о тех часто криминально-детективных перипетиях, которые им пришлось пережить в XIX–XX веках. В монументальной закрытой витрине, под толстым непробиваемым стеклом, защищенные от пыли, климатических влияний и... людской алчности, грузинские эмали тихо поблескивают золотом фона, и переливается полихромная смальта, вспыхивая от луча света разноцветными всполохами.

⁷⁸ Sinai, Byzantium, Russia. P. 128–130. Cat. B-105, B-106.

⁷⁹ В 2016 году был опубликован научный каталог грузинской торевтики в собрании Эрмитажа. К сожалению, не все приводимые в нем сведения достоверны, а атри-

буции обоснованы. См.: [Мирзоян А. С.] Грузинская Средневековая торевтика в собрании Эрмитажа: Исследования и атрибуция. СПб., 2016.

РЕЦЕНЗИИ

Д. А. Морозов
(Москва)

***Vollandt R. Arabic Versions of the Pentateuch:
A Comparative Study of Jewish, Christian, and Muslim Sources***

Многие выдающиеся литературные памятники, как известно, сохранились в уникальных рукописях, и состояние их текста, переписанного через несколько веков после создания, оставляет желать лучшего. Вместе с тем, существующие библейские тексты, отражающие узус различных эпох и регионов, в значительной мере помогают решать многие сложные задачи установления их текста, так как они, с одной стороны, несопоставимо легче поддаются проверке благодаря относительной изученности их письменной традиции на разных языках, с другой – являются своего рода культурным фоном и некой нормой языка для авторов других текстов того же региона и той же эпохи. Конкретные случаи таких соответствий рассмотрены в работе автора настоящей рецензии¹. В этой связи значение специального исследования арабских текстов Библии, сохранившихся в многочисленных рукописях и цитатах у многих авторов, трудно переоценить, оно тем более велико, чем шире круг использованного рукописного материала.

В последние десятилетия наметилось стремление вполне резонно ограничить предмет исследования арабских текстов Библии отдельными книгами или даже избранными главами, поскольку, как выяснилось, почти у каждой книги оказывается своя текстологическая судьба, заслуживающая отдельного рассмотрения. После в значительной мере пилотных работ Б. Кнутссона и П. Бенгтссона по книгам Судей и Руфь и исследования Хикмата Кашуха текстов Евангелий в этом году вышла работа Ронни Волландта, посвященная арабским версиям Пятикнижия. Как и у предшественников, она основывается на максимально возможном числе рукописей сплошного текста,

¹ Морозов Д. К текстологии арабо-христианских памятников // Символ. 2012. № 61. С. 318–338.

около 150, часть которых уже была рассмотрена в его ранее вышедших отдельных статьях². За рамками исследования остались чтения в лекционных и цитаты в комментариях.

В предисловии монографии говорится, что арабские версии численно превышают все другие известные традиции перевода Библии. Кроме того, они отличаются большой мобильностью. Так, еврейско-арабский перевод Саады Гаона оказался принят самаритянской, сиро-ортодоксальной и коптской общинами, а восточносирийская по происхождению версия обнаруживается у мозарабов Испании. При переходе от одной общины к другой тексты часто подвергались существенной переработке, а с течением времени – модернизации языка. Фактически каждая рукопись, содержащая сборник библейских книг, а таких подавляющее большинство, представляет собой амальгаму, каждая часть которой имеет свою отдельную долгую историю текста.

Первая часть книги, состоящая из шести глав, излагает общую историю бытования Пятикнижия на арабском языке. Первая глава дает введение в тему. Отмечается пренебрежительное отношение к арабским версиям Библии со стороны исследователей XIX–XX вв. в отличие от более раннего времени как на Востоке, так и в кругах европейских ученых-гуманистов. История изучения и публикации арабских библейских текстов в Европе представляет интерес и как неотъемлемая часть филологии эпохи Возрождения и раннего Нового времени.

Во второй главе рассматривается ситуация, в которой арабские переводы библейских текстов появлялись у различных общин: мелькитской, сиро-яковитской, Церкви Востока, коптской, еврейской, самаритянской, у каждой по отдельности с исчерпывающей библиографией.

В третьей главе речь идет уже именно о переводах в каждой из ранее перечисленных общин в историческом контексте, их исполнителях, сложном вопросе их датировки, отдельно рассматриваются переводы мелькитские, западно- и восточносирийские, коптские, мо-

² Vollandt R. Some Observations on Genizah Fragments of Saadiah's Tafsir in Arabic Letters // *Ginzei Qedem: Genizah Research Annual*. 2009. N 6. P. 9*–44*; *Idem*. Che portono al ritorno qui una Bibbia Arabica integra: A history of the Biblia Sacra Arabica (1671–73) // *Graeco-Latina et Orientalia Studia in honorem Angeli Urbani heptagenarii* / eds. J. P. Monferrer-Sala and S. K. Samir. Beirut, 2013. P. 401–418; *Idem*. The Arabic Pentateuch of the Paris Polyglot: Saadiah Gaon's advent to the republic of letters // *Translating the Bible into Arabic: historical, text-critical*

and literary aspects / ed. by S. Binay, S. Leder. Beirut, 2012. P. 19–35; *Idem*. The production of Arabic multi-block Bibles: A case study of a Coptic-Muslim workshop in early Ottoman Cairo // *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter*. 2012. N 3. P. 31–36; *Idem*. Some historiographical remarks on Medieval and Early-Modern scholarship of biblical versions in Arabic: A *status quo* // *Intellectual History of the Islamicate World*. 2013. Vol. 1. P. 25–42.

зарабские, еврейские, в том числе ранние, предшествующие переводу Саадьи, сам перевод Саадьи, караимские и самаритянские.

Четвертая глава дает обзор отношения к Пятикнижию у ранних мусульманских авторов: относительно недавно открытого 'Али б. Раббана (аṭ-Ṭabarī), знаменитых историков Ибн Қутайбы и Ибн Джарйра аṭ-Ṭabarī и Ибн Ҳазма, больше известного широкому читателю трактатом о любви, переведенным и на русский язык. Каждый из них пользуется заслуженным вниманием историков, и собранные сведения по частному вопросу представляют несомненный интерес.

Пятая глава дает обзор истории и особенностей публикации различных текстов Пятикнижия в 1546, 1622, 1632, 1655–1657 и 1671 гг. Шестая глава подводит итоги. Текст Пятикнижия, принятый у западносирийских общин, оказывается восходящим к трем разным переводам: к переводу Саадьи в кн. Бытия, восточносирийскому в кн. Исход и Чисел и переводу Ҳариса б. Синана с сиро-гексапларного текста в кн. Левит и Второзакония.

Вторая часть, включающая главы с седьмой по девятую, представляет собой непосредственное исследование рукописного материала.

Седьмая глава дает обзор трех рукописей наиболее раннего перевода Пятикнижия с Пешитты, сохранившегося в рукописи Sin.Ar.2, 939/40 г., но засвидетельствованного в цитатах почти веком ранее, отдельно рассматриваются особенности сходства текстов и деления на главы. Примечательно, что одна из них – знаменитая петербургская трехтомная рукописная полная Библия, вызвавшая сомнения в связи с датировкой XIII в. и ставшая в последнее время предметом нескольких работ российских исследователей. В основной рукописи 939/40 г. выявлено несколько чтений, восходящих к Септуагинте, как и в одной из цитат Ибн Қутайбы, в то время как в соответствующих местах вторая, оксфордская рукопись соответствует Пешитте. Текст основной рукописи разделен на части, озаглавленные инципитам *rubrum* (плохо читающимися на снимках); судя по пропуску начальной фразы с аналогичной была переписана и оксфордская рукопись, деления не имеющая. Комплекс инципитов не совпадает с таковым в рукописях Пешитты.

В восьмой главе рассматривается техника перевода, засвидетельствованная в этой версии, отдельно синтаксис, лексика, передача сирийских частиц, стиль.

Девятая глава, заключение, дает обобщение изложенного материала. Подводятся итоги по рубрикам: деление на элементы или сегменты, добавление или удаление элементов, последовательность и непоследовательность, аккуратность в передаче семантической информации, сохранение этимологических связей с языком оригинала, уровень текста и уровень анализа. В качестве основы при переводе оказывается

взятым целый стих, и выбор того или иного варианта зависит от контекста. Отсутствующие в арабском языке элементы оказываются заменены функциональными аналогами. Отмечается возможное влияние этого перевода на более поздний Саадьи Гаона с масоретского текста, когда тот мог использовать уже установившуюся под сирийским влиянием традицию передачи тех или иных реалий.

Отдельно идут приложения: детализированный инвентарь рукописей, содержащих Пятикнижие, по происхождению текста и изложение системы деления текста на главы. Выделяются переводы с еврейского, сирийского, сиро-гексапларного текста, с греческого, коптского, рукописи, основанные на печатных изданиях, а также дается список неидентифицированных или недоступных рукописей. Это, по-видимому, наиболее оригинальная и наиболее кропотливая часть работы, основанная на рукописном материале. Примечательно, что текст многих рукописей Пятикнижия оказывается восходящим к двум или даже трем выделяемым переводам, не говоря уже о восполнении многочисленных ранее утраченных листов по другим переводам. В отдельных частях рукописей проведена идентификация перевода Саадьи Гаона, двух переводов с Пешитты, перевода Х̣ариса б. Син̣ана с сиро-гексапларного текста, перевода или нескольких с коптского. Отдельный раздел посвящен делению на главы, засвидетельствованному также как в рукописях Пешитты, начиная с IX в., так и в сочинениях 'Алӣ б. Раббана ат-Ṭабарӣ (808–855 (?)) и Абӯ-л-Фараджа 'Абдаллāха ибн ат-Ṭаййиба (ум. 1043), приводится список соответствий по современному общепринятому делению на главы и стихи. К этому можно добавить, что, по-видимому, то же самое деление, но со сквозной нумерацией, обнаруживается в Kitāb al-Mağdal³: Aṣḥāḥ 109 (Deut Aṣḥāḥ 3 = Deut 3:14–4:31): BnF Ar.190 f.525v Deut 4:16–20; Aṣḥāḥ 114 (Deut Aṣḥāḥ 8 = Deut 12:1–13:11): BnF Ar.190 f.526r Deut 12:15. Далее идут библиография, предметный указатель и указатели источников и рукописей.

Безусловно, нельзя обойтись и без замечаний по отдельным деталям монографии, в основном, в связи с использованными предшествующими исследованиями и в случае предполагаемых опечаток в арабском наборе при соседстве клавиш соответствующих букв.

VI, 113, 129, 136–137: 1671–73. Все известные автору рецензии источники, как и само издание, указывают только 1671 г. Вторая дата,

³ Сведения о памятнике см.: *Swanson M. N. Kitāb al-Majdal // Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History* / eds.

D. Thomas and A. Mallett. Vol. 2 (900–1050). Leiden ; Boston, 2010. P. 627–632.

приведенная несколько раз, если опирается на какие-либо архивные источники, что нельзя, конечно, исключать, то в самом тексте книги никак не аргументирована.

6: 432 – шифр этой рукописи в настоящее время – РГБ Ф.201. № 18(1).

27: 859–873. Старейшая арабская рукопись Евангелия, Sinai Ar. NF Parch. 14 & 16, относится не к 859 г., как ее датировал составитель каталога новонайденных арабских рукописей Синая Эммануил Меимарис⁴, исходя из предположения о примененном византийском летоисчислении. Сохранившиеся в поврежденном колофоне указания на дни и месяцы солнечного и лунного календарей соответствуют, причем абсолютно точно, только 873 г. Эта дата впервые установлена, кажется, в работе Марка Суонсона⁵. Указанием на нее я обязан А. Трейгеру, за что выражаю глубокую признательность. Этой же дате соответствует и утраченное в колофоне место, где была записана дата по хиджре, достаточное только для двух слов, в данном случае «двухсот шестидесяти», в то время как для предложенной составителем каталога реконструкции из трех слов «двухсот сорока пяти» места явно недостаточно. Это наряду с очень большой сомнительностью использования именно византийского летоисчисления в тот период при употребительности ряда других и позволяет скорректировать датировку. Эта дополнительная аргументация приведена в работе автора этих строк, выполненной независимо от предыдущей: Морозов Д. А. К датировке древнейшей арабской рукописи Евангелия // Каптеревские чтения – 6: сборник статей. М., 2008. С. 19–23.

126: Sionita supplied the Arabic text, based on Raimondi's edition and Latin translation of 1592 with minor corrections – текст Евангелий по Полиглотте основан на отдельной рукописи: Ellis A. G. Catalogue of Arabic Books in the British Museum. Vol. 1. London, 1894. Col. 384. Это же подтверждает и непосредственное знакомство с указанными изданиями. Двухязычный вариант издания Раймонди имеет дату 1591 г.

129: 1680 (в качестве даты Munich Ar.233 & Cambridge Univ. Or.193). Но на с. 272 в качестве таковой дважды приведен 1581 г.

132: with the Vulgate on the right and its Arabic translation on the left – это справедливо лишь для нечетных страниц. Фактически арабский текст напечатан на полях издания Вульгаты со страницами, идущими в восточном порядке. Это, несомненно, имело определенное символическое значение.

⁴ Μεϊμάρης Ι. Ε. Κατάλογος των νέων αραβικών χειρογράφων της Ιεράς Μονής Αγίας Αικατερίνης του Όρους Σινά. Αθηναι, 1985. σ. 27

⁵ Swanson M. N. Some considerations for

the dating of Fī taṭlīt Allāh al-Wāḥid (Sinai Ar. 154) and Al-Ġāmi' wuḡūh al-Īmān (London, British Library or. 4950) // Parole de l'Orient. 1993. N 18. P. 133–134.

136: 1652–1657 – 1655–1657.

148: on fol.1r ... المقدس – on fol.1v ... المقدسى

149: خط يه مع يوطي (!) اسقريوط او ... اب يروم ... بسدوم – حظه مع يوطس
 149: اسقريوطا و... ابيروم ... بسدم ; muqaddas – muqaddasī. В данном случае
 существенно, что читающиеся формы имен засвидетельствованы
 и в других близких по времени и месту памятниках.

154: walad – wulid.

155: سبعة – سبعين

156: بادة يوكل – دابة توكل

165: ملكًا – ملكا

186: “mikyāl is used by the people of Iraq” – “k-r for mikyāl is used by
 the people of Iraq” or “k-r is a measure used by the people of Iraq”. В дан-
 ном случае более вероятным представляется второй вариант: «k-r –
 мера, используемая жителями Ирака».

187: Exod 39:10–13 – Exod 28:17–20 and 39:10–13.

188: (10) ... (11) ... (12) ... (13) – [Exod 28] (17) ... (18) ... (19) ...
 (20)... قينكون–فنكون. Привлеченный текст рукописи, соответствующий
 Exod 28:17–20, ошибочно определен как параллельный ему текст Exod
 39:10–13, в связи с чем следует заменить номера стихов.

220: maẓāl – maẓāll.

225: الشيخ – الشيخ

227: Masrī – Misrā. Две точки под буквой йā’ (ي) в конце
 слова в средневековых рукописях ставились безотносительно к ее
 чтению, их специальное употребление фиксируется только начиная
 с середины XIX в. преимущественно в бейрутских изданиях.

228: 401r – 140r; 882r – 288r (?) – в результате опечатки цифры,
 очевидно, поменялись местами.

233: العدد – العجج – опечатка из-за соседства клавиш?

234: النوافق – النوافق – الموافق ; سنة – سنو – النوافق – الموافق – опечатки из-за
 соседства клавиш?

272: см. примеч. к с. 129.

В целом рецензируемая монография – очень полезный справоч-
 ник и замечательный образец для подражания, и хотелось бы, что-
 бы за ней последовали аналогичные монографии как по менее из-
 ученным ветвям рукописной традиции арабского Пятикнижия, так
 и по другим отдельным книгам Библии, все еще ждущим своего ис-
 следователя на современном уровне. И, наконец, это просто очень
 интересная книга, которую можно порекомендовать прочесть всем
 интересующимся арабо-христианской письменностью и филологией
 эпохи Возрождения.

Ю. А. Пятницкий
(Санкт-Петербург)

**С. Б. Певзнер. Художественные ткани
Средневекового Египта
в собрании Государственного Эрмитажа**

Рецензируемая книга имеет весьма непростую историю, без знания которой невозможно правильно оценить это издание. Ее автор – Сергей Борисович Певзнер (родился 11 июля 1924 года в Ленинграде) был сотрудником Отдела Востока Государственного Эрмитажа с 3 января 1946 по 17 ноября 1957 года, когда он перешел на другую работу и переехал в Москву. Окончив среднюю школу в 1941 году, в начале войны он эвакуировался с родителями в городок Тавду Свердловской области, где с 21 февраля 1942 по 1 августа 1944 года работал в институте «Гипролесоспирт» чертежником, а затем техником. В августе 1944 года он вернулся в Ленинград и поступил техником в «Гидромедпромпроект», где проработал до 6 декабря 1945 года¹. Еще в 1944 году С. Б. Певзнер поступил на Восточный факультет Ленинградского Государственного университета, который закончил в 1949 году. В Эрмитаж он пришел уже студентом и прошел путь от научно-технического сотрудника до старшего научного сотрудника, хранителя «материалов мусульманского Египта». Уход из музея в ноябре 1957 года был связан с переездом в Москву. В его личном деле есть примечательная выписка из приказа № 44 по Государственному Эрмитажу от 20 апреля 1956 года: «За большую и плодотворную работу по подготовке (научное обоснование и подбор памятников) и устройству выставки „Культура и искусство Византии и стран Ближнего и Среднего Востока“ объявляется благодарность Певзнер С. Б.»². Именно работа по подготовке этой экспозиции и послужила толчком к созданию каталога тканей Средневекового Египта и написанию специального исследования.

¹ С. Б. Певзнер имел медаль «За доблестный труд в Отечественной войне».

² АГЭ. Ф. 1. Оп. 13. Д. 649 (Певзнер С. Б.). Л. 34.

Об этом же пишет и сам С. Б. Певзнер: «Материалы для этой книги собирались с 1948-го примерно по 1957 год, когда в Эрмитаже после эвакуации проводилась реинвентаризация и инвентаризация того, что еще не успели оформить, и что хранилось по первичным документам поступления. В 1951 году началась подготовка к открытию <...> выставки Ближнего и Среднего Востока» (с. 7). Сама экспозиция была открыта в марте 1956 года. В процессе этих работ, то есть инвентаризации материала и организации постоянной музейной экспозиции и был «собран полностью корпус этой книги». Исследование мыслилось как диссертационная работа, поэтому с 1956 по 1962 годы автор опубликовал часть материалов в виде отдельных статей, в основном в периодических изданиях Эрмитажа. В 1962 году в Ленинградском Государственном университете рукопись была защищена как кандидатская диссертация³ и рекомендована к публикации. Однако, несмотря на поддержку Института Востоковедения Академии наук СССР, работа так и не была опубликована ни в Эрмитаже, ни в Ленинградском отделении издательства «Искусство», которое всегда довольно активно сотрудничало с музеем. Таким образом, труд, написанный в конце 1950-х годов, оставался неизданным вплоть до 2015 года. Чрезвычайно важно, что научное исследование С. Б. Певзнера было сделано на основе коллекции египетских тканей VII–XIV веков Эрмитажа, которое, по оценке А. А. Иванова (с. 9), является самым большим собранием из хранящихся в музеях России. В 2010-х годах тесно сотрудничающий с Государственным Эрмитажем «Фонд поддержки научных и культурных программ им. Ш. Марджани» предложил помощь в издании данной работы С. Б. Певзнера.

Закономерно встает вопрос: насколько целесообразно было в 2015 году публиковать книгу, написанную в 1950-х годах? Действительно, вся библиография, за исключением нескольких статей самого С. Б. Певзнера, не выходит за рамки конца 1950-х годов. Определенную «отсталость» исследования прекрасно понимал и сам автор, который в процессе подготовки данного издания был вынужден внести некоторые «подновления и уточнения», в первую очередь в техническое описание текстиля. Вместе с тем, состояние зрения автора не позволило ему сделать кардинальные изменения в тексте, и даже до-

³ Певзнер С. Б. Средневековые египетские ткани как источник для истории и истории культуры Египта X–XV вв. (По материалам собрания Государственного

Эрмитажа). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. Л., 1962. С. 3–14.

бавить ссылки на новую, известную ему, литературу (с. 7–8). Однако, как отметил научный редактор издания А. А. Иванов: «За прошедшие годы работа не утратила научной ценности, поскольку за это время так и не изданы каталоги аналогичных тканей, хранящихся в разных музеях мира. Следует отметить, что печатались только отдельные статьи, затрагивающие данную тему» (с. 9). С этим мнением маститого специалиста невозможно не согласиться. Хотелось бы добавить, что для конца 1950-х годов исследование С. Б. Певзнера было образцовым. Почти все, что можно было сделать в те годы, было им сделано. Естественно, следует учитывать тогдашние технические возможности и недоступность персонального изучения зарубежных коллекций, а также некоторые особенности научной методологии в Отделе Востока Эрмитажа.

Рассказанная выше история создания текста и попыток его публикации обусловили появление страниц «От автора» (с. 7, 8), в которых приведена вся история, сделаны оговорки и выражены слова благодарности тем, кто помог осуществлению данного проекта. «Предисловие» (с. 9) написано А. А. Ивановым, научным редактором издания, крупнейшим специалистом Государственного Эрмитажа и «старым другом» автора. После небольшого авторского «Вступления» (с. 11) следует собственно исследовательский текст С. Б. Певзнера, разделенный на «Введение» (с. 13–18), три главы – «Организация и техника производства тканей» (с. 19–25), «Орнаментация тканей» (с. 26–37), «Надписи на тканях» (с. 38–44), и «Заключение» (с. 45–47). Эту часть книги завершает небольшое резюме на английском языке (с. 48, 49). Далее следует каталог тканей, состоящий из 71 каталожного описания на русском и английском языках (с. 50–191). На последних страницах – 192–194 – помещены список сокращений и библиография.

Совершенно очевидно, что текст С. Б. Певзнера, написанный в конце 1950-х годов, нецелесообразно подвергать разбору и критике с учетом современных требований к работам по текстилю. Технические возможности сегодня совсем иные, так же как и доступность к электронным библиотечным ресурсам. Столь же очевидно, что была бы обречена на провал и попытка научного или ответственного редактора постараться дополнить текст критическими комментариями и современной библиографией. В таком случае целесообразнее было бы сделать совершенно новое исследование другим специалистом с применением новейшей методологии. Между тем, работа С. Б. Певзнера – это определенный и, добавим, чрезвычайно важный этап в изучении средневековых тканей Египта. Было бы

несправедливо, чтобы специалисты могли судить о нем только на основании статей С. Б. Певзнера с не очень хорошими черно-белыми иллюстрациями и автореферату его диссертации. Представляется, что путь, выбранный Фондом им. Ш. Марджани, научным редактором А. А. Ивановым и ответственным редактором П. В. Башариным, был, наверное, единственно правильным и корректным. Таким образом, сам текст остался полностью авторским, он был лишь внимательно вычитан и минимально отредактирован А. А. Ивановым.

Между тем, мне представляется нужным отметить два момента в исследовании С. Б. Певзнера, которые связаны с методологическими особенностями построения научных работ в Отделе Востока в 1930–1950-е годы. В каталожных описаниях С. Б. Певзнера полностью отсутствуют сведения о происхождении тканей; не уделено этому внимания и в главах исследования. Лишь в первом абзаце «Вступления» кратко сказано, что «коллекция средневековых египетских тканей Эрмитажа составлена хранителем <...> В. Г. Боком во время двух его поездок в Египет в конце позапрошлого века» (с. 11). Вместе с тем известно, что в формировании коллекции египетских тканей музея принимали участие разные ученые и коллекционеры, а не только В. Г. Бок. В частности, в 1888 году 29 фрагментов древних египетских тканей подарил граф Алексей Алексеевич Бобринский; неоднократно поступали ткани от археолога Николая Ивановича Воробьева; отдельные вещи попали в музей от востоковедов Владимира Семеновича Голенищева и Бориса Александровича Тураева, от собирателей Н. Ф. Романченко и Н. Р. Ярошевской, от торговца-антиквара Аарона Эльтермана; в 1945 году приобретались ткани у Виктории Даниловны Головчинер и Елизаветы Арсеньевны Косяковой; в 1951 году – у Ивана Ивановича Толстого. После большевистской революции 1917 года в Эрмитаж были переданы египетские ткани из Музея Центрального училища технического рисования барона Штиглица, из Музея Самарского научно-краеведческого общества, из упраздненного Института книги письма и документа Академии наук (бывшее собрание Н. П. Лихачева), из Ленинградского института философии, литературы и искусства, а также из Государственного Музейного фонда⁴. При таких разнообразных источниках поступления невольно возникают сомнения: а действительно ли все ткани, вошедшие в иссле-

⁴ [Каковкин А. Я.] *Coptica Hermitagiana* : Сборник материалов к 100-летию коптской коллекции Эрмитажа. СПб., 2000. С. 106–113, 179.

дование С. Б. Певзнера, были привезены В. Г. Боком или, возможно, некоторые из них имеют другой провенанс?

Определенное пренебрежение к истории формирования коллекции и к точному происхождению отдельных тканей – не случайны. В научных критериях Отдела Востока эти аспекты традиционно считались второстепенными и не относящимися к научной проблематике. Действительно, какая польза для изучения техники производства тканей и организации работы средневековых мастеров от знания провенанса конкретных фрагментов? Ведь это ничего не дает ни для раскрытия общественно-экономических процессов, ни для рассмотрения тканей как исторических источников. Подобный взгляд сложился в Отделе Востока в начале 1930-х годов и в свое время вызывал закономерное беспокойство руководства музея. В 1934 году директор Эрмитажа Б. В. Легран, хотя и подчеркивал значение научной работы для перестройки музея и отмечал, что Отдел Востока в научном смысле является самым передовым, однако настойчиво указывал, что Отдел «при разработке проблем культуры восточных стран уделял недостаточное внимание вопросам искусства, нарушая общую тенденцию выставок Эрмитажа, которые по характеру коллекций принуждены быть в первую очередь искусствоведческими»⁵. Отголоском критики подобной позиции Отдела, критики, которая имела место и после того, как летом 1934 года И. А. Орбели стал директором музея, является статья А. В. Банк «Проблемы искусства в работах Отдела Востока», написанная в 1940 году по заданию руководства отдела⁶. В частности, она писала об оживлении работы Отдела Востока после «изжития той детской болезни левизны, которая была охарактеризована Б. В. Леграном, как „искусствоедство“»⁷. Со специфической критичностью предвоенных лет она констатировала: «Тот налет презрения к вопросам истории искусства, которым отмечалось время 1930–1933 гг., „когда в секторе Востока считалось плохим признаком для научного специалиста, если он ставил вопросы научного исследования

⁵ Пиотровский Б. Б. История Эрмитажа // Эрмитаж. История и современность : 1764–1988 / под общей ред. В. А. Суслова. М., 1990. С. 63.

⁶ Статья предназначалась для очередного выпуска Трудов Отдела Востока, который не был напечатан из-за разразившейся Великой Отечественной войны. В 2011 году статья была опубликована по оригиналу, сохранившемуся в Архиве

Государственного Эрмитажа (Банк А. В. Проблемы искусства в работах Отдела Востока // ТГЭ. [Т.] 57 : Балканский сборник : к XXII Международному конгрессу византистов. София, 22–27 августа 2011 года / Государственный Эрмитаж. СПб., 2011. С. 274–282).

⁷ Банк А. В. Проблемы искусства в работах Отдела Востока. С. 278.

в искусствоведческом плане»⁸, который в какой-то мере является проявлением социалистической школы М. Н. Покровского, на нашем участке не полностью стерт и по настоящее время»⁹.

Именно с этой особенностью научной работы Отдела Востока, которая, несмотря на «критику и раскаяния», продолжала иметь место и, даже более того, нередко возводилась в «специфическую традицию», обязательную для «истинно научного» исследования, связано то, что менее всего оказался отраженным в работе С. Б. Певзнера художественный аспект египетских средневековых тканей. Недаром в тексте он настойчиво употребляет выражение «художественное ремесло», тем самым подчеркивая низовой характер памятников. Это касается не только тканей, но и керамики, стекла и бронзовых изделий. Все это, по мнению автора, лишь результат производственных отношений, в которых отразились особенности исторического и общественно-экономического развития Средневекового Египта. При такой установке естественно, что искусство и художественное произведение рассматриваются лишь как элементы, составляющие идеологию общества. Именно поэтому искусствоведческий анализ тканей отсутствует в книге С. Б. Певзнера, несмотря на то, что сочетание «художественные ткани» вынесено им в заглавие. Однако в свете вышеизложенного, в то же время, появление искусствоведческой главы было бы чужеродно в структуре книги и не соответствовало бы логике построения исследования.

Большой удачей издания является выбранный «Издательским домом Марджани» формат книги и ее дизайн, разработанный YUSTUDIO. Именно эти два параметра, а также великолепное качество фотографий (фотографы Государственного Эрмитажа Н. Н. Антонова и И. Э. Регентова) и превосходная полиграфия делают эту книгу столь привлекательной. Внешний вид издания и его дизайн – чрезвычайно современны и профессиональны. Прекрасно подобранные шрифты, удобное для чтения и глаза расположение текста на странице, деликатное и, я бы даже сказал, изысканное включение иллюстраций, четкий ритм организации пространства и соразмерность расположения элементов на странице – все это практически безупречно. Может быть, только примечания на полях несколько сложны для чтения. Особо хотелось бы подчеркнуть баланс выдержанного ритма оформления «текст-иллюстрация».

⁸ А. В. Банк приводит цитату из работы: Легран Б. В. Социалистическая реконструкция Эрмитажа. Л., 1934. С. 46.

⁹ Банк А. В. Проблемы искусства в работах Отдела Востока. С. 280.

Объем текста от титула до «Введения» сопровождается левосторонними иллюстрациями деталей тканей на целую страницу (так называемые «на вылет»). Вытянутые по горизонтали иллюстрации предваряют текст каждой главы и резюме – прием, перекликающийся с традициями оформления средневековых иллюминированных рукописей. Каждое каталожное описание имеет две иллюстрации на развороте страниц. На левой стороне, над текстом – общий вид ткани, а на правой – ее эффектная деталь «на вылет». Следует отметить, что поскольку каталожные описания разнятся по объему текста, то в зависимости от этого варьируется и расположение иллюстрации над текстом. При этом как текст, так и изображение общего вида ткани «не привязаны», например, к верхнему или нижнему краю. У меня создалось впечатление, что дизайн каждой страницы выстраивался индивидуально, с учетом и размера текста, и формата и вида иллюстрации. В результате, каждая страница каталога не только несет информацию, но и доставляет эстетическое наслаждение. А это весьма важно, когда публикуются художественные памятники, к которым, бесспорно, относятся средневековые ткани Египта.

С. Б. Певзнер выразил благодарность нынешнему хранителю Эрмитажа А. Д. Притуле, который организовал и обеспечил возможность фотосъемки всех тканей (с. 8). Только тот, кто работал в музеях, понимает, о какой трудоемкой и сложной работе идет речь. Ведь прежде чем отнести ткани в фотолабораторию, нужно было размонтировать их из рам, пригласить биологов и реставраторов для их осмотра, провести превентивную консервацию (а иногда и более серьезную реставрацию), сделать новые подложки и паспарту. Таким образом, хранитель (в данном случае А. Д. Притула) должен был действительно и сам проделать большую работу, и задействовать различные лаборатории и службы музея, чтобы осуществить современную фотосъемку, отвечающую всем издательским требованиям.

Я уже упоминал прекрасное качество фотографий Н. Н. Антоновой и И. Э. Регентовой, которые великолепно и, подчеркнем, правильно, передают как фактуру, так и цветовую гамму тканей. И вновь, только тот, кто имел дело с фотосъемкой музейных предметов, может в полной мере оценить профессионализм и опыт эрмитажных фотографов. В структуре книги С. Б. Певзнера иллюстрации играют столь же важную и равноправную роль, что и авторский текст. Они несут значительную информационную нагрузку и являются неотъемлемой частью исследования. Поэтому качество фотосъемки имело

большое значение. Следует констатировать, что благодаря фотографам Эрмитажа, изобразительный ряд получился чрезвычайно выразительным, достоверным и документально точным.

Всем хорошо известно, что нет изданий без опечаток и недостатков. Есть мелкие недочеты и ошибки и в разбираемой книге, которые ни в коей мере не меняют нашего чрезвычайно позитивного мнения об издании Фонда Ш. Марджани. Правда, подобные шероховатости нередко «цепляют глаз» и вызывают чувство сожаления: ведь так хочется, чтобы результат большой и трудной работы, проделанной С. Б. Певзнером, научным редактором А. А. Ивановым, ответственным редактором П. В. Башариным и нынешним хранителем тканей А. Д. Притулой был безупречен. Отметим следующее:

- в аннотации указано: «Издание включает каталог, в котором опубликована 71 единица хранения» (с. 4). На самом деле речь должна идти о 71 каталожном описании; музейных единиц хранения несколько больше – 79, поскольку ткани, включенные в каталожные номера 50, 67 и 68, состоят из нескольких фрагментов, каждый из которых является отдельной единицей хранения.

- не объяснено, почему некоторые части текста выделены курсивом – в частности, во «Вступлении» на с. 11, где курсив совершенно не обоснован.

- не всегда выдержано единообразие в названиях: «коптский Египет» и «Коптский Египет», «Средневековый Египет» и «средневековый Египет» (с. 4, 9); «Отдел Востока» и «отдел Востока» (с. 7, 8, 11) и т. п.

- правильное во всех отношениях писать «Отделение Средних веков и эпохи Возрождения», а не «средних веков» (с. 11).

- автор по отношению к постоянной экспозиции Ближнего и Среднего Востока употребляет термин «выставка» (с. 7). В 1930–1950-е годы в Эрмитаже, действительно, именно так часто называли не только временные выставки, но и постоянные экспозиции. Однако сегодня термин «выставка» устойчиво употребляется почти исключительно к временным выставкам.

- несоответствие упоминаемых на с. 7 периодических изданий, где публиковались статьи автора по данной тематике, со списком его работ в библиографии (с. 193).

- в библиографии не указаны ни автореферат диссертации С. Б. Певзнера, ни его статья «Ткани как источник для истории средневекового ремесла Египта» (Палестинский сборник. М. ; Л., 1962.

Вып. 9 (72). С. 121–131), которые имеют непосредственное отношение к теме исследования.

– в библиографии статьи С. Б. Певзнера и М. Э. Матье указаны со страницами, в то время как во всей иностранной литературе страницы статей не указаны. Конечно, для установления конкретных страниц статей необходимо было затратить некоторые усилия, но, учитывая, что приводимая С. Б. Певзнером зарубежная литература немногочисленна и ограничена концом 1950-х годов, проделать такую работу было не очень сложно. А научный уровень издания от этого, бесспорно бы выиграл. Если же не указывать страницы статей, то делать это было нужно во всей библиографии, как иностранной, так и русской.

– не очень понятен выбор периодических изданий, которые даются в сокращении. Если редактор исходил из количественной характеристики, то почему в сокращения не попал «Bulletin of the Metropolitan Museum of Art»?

– нет единообразия в описании работ С. J. Lamm (ср.: Nationalmusei årsbok. New Ser., IV, 1934 и Nationalmusei årsbok. T. 32. Uppsala, 1938 и Nationalmusei årsbok. 1939).

– непростительная ошибка допущена в библиографическом описании работы «Художественные ткани коптского Египта» (М. ; Л., 1951). В издании С. Б. Певзнера автором указана только М. Матье, в то время как и на обложке, и на титуле этой книги значатся два автора: М. Матье и К. Ляпунова. Добавим, что замечательный специалист по коптским тканям К. С. Ляпунова умерла в блокадном Ленинграде в 1942 году.

– в статье J. H. Schmidt на немецком языке, изданной в немецком журнале, все-таки более правильно было бы употребить не «Bd. 64, No. 10», а «Bd. 64, Nr. 10».

– не совсем четко выдержан принцип употребления римских и арабских цифр в нумерации томов. Однако то, что редактор в большинстве случаев оставил нумерацию римскими цифрами, употребленную при первоначальной публикации работ – бесспорно, крайне позитивное явление. Все-таки издание должно быть указано на языке оригинала и с соответствующими выходными данными. Ведь имеющая место у редакторов российских издательств практика переводить римскую нумерацию в арабскую, а выходные данные самого издания «редактировать в соответствии с российскими правилами» столь же бесспорно – практика негативная, часто обусловленная весьма низким профессиональным уровнем как самих редакторов, так и тех, кто пишет подобные «рекомендации».

Заканчивая рецензию, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что книга С. Б. Певзнера, как и указано в предисловии, является действительно «существенным вкладом в изучение искусства Египта VII–XIV веков» (с. 9). Необходимо также отметить важную научную и просветительскую функцию Фонда Ш. Марджани и Государственного Эрмитажа, которые взяли на себя заботы и расходы по изданию этой замечательной и чрезвычайно полезной книги.

Ю. Янчаркова (Прага),
С. Я. Гаген (Прага)

К вопросу о становлении византиноведения в Чехословакии

Bidlo J. – Paulová M. Střet generací? Paměti a vzájemná korespondence zakladatelů české byzantologie a slovanských studií / eds. D. Brádlarová, J. Hálek

В 2014 г. в Праге были опубликованы мемуары и переписка основателей византиноведения в Чехословакии: *Ярослав Бидло – Милада Паулова. Встреча поколений? Воспоминания и взаимная переписка основателей чешской византистики и исследований в области славяноведения*. Составителями подборки документов и авторами публикации являются Даниела Брэдлерова и Ян Галек – историки, сотрудники Института Т. Г. Масарика и архива Академии наук Чешской Республики. Речь идет о большом корпусе еще не публиковавшихся документов на чешском языке, хранящихся большей частью в пражском академическом архиве. Авторы публикации сопроводили тексты комментариями и научным аппаратом. Перед нами обзорно изданные исторические источники.

Далее возникает вопрос, какого рода информацию несут эти мемуарные и эпистолярные документы и для какого рода исследований они будут полезны? Спектр их применения, вероятно, является более широким, но для нас, как для византинистов, это, прежде всего, источники по истории формирования византиноведения как науки в Чехословакии. Мы знаем, что в Чехословакии существовал ряд организаций, занятых среди прочего и исследованием Византии. Это, прежде всего, Славянский институт, издававший журнал *Byzantinoslavica*, Семинариум Кондаковианум (позднее Археологический институт им. Н. П. Кондакова), имевший собственный ежегодник, а также курсы и семинары по истории Византии на Философском и Теологическом факультетах Карлова университета.

Институции в науке, как известно, образуют люди, делающие карьеру, публикующие свои труды, читающие лекции и встречающиеся с коллегами. Они образуют научное сообщество. Национальное научное сообщество выступает как часть мирового научного

сообщества. В связи с этим вышедшая книга полезна как информативный источник по истории формирования не только византиноведения, но и национальных чешских научных институций. На этом материале можно проследить специфику институализации научного знания в области византиноведения и славяноведения, увидеть способы построения научной карьеры, пути формирования научной среды молодого центрально-европейского и, одновременно, славянского государства. В опубликованных письмах и мемуарах ярко и откровенно отображается профессиональная академическая культура межвоенной Чехословакии. Собранный материал достаточно живой. Он позволяет увидеть «забронзовевших» великанов чешской науки живыми людьми, не лишенными недостатков. Богатые данные, собранные в книге, в сопоставлении с уже известными работами, посвященными развитию чешской византистики, позволяют показать, что в настоящее время это развитие представлено весьма условно и изобилует штампами.

Этот факт наиболее заметен на материале мемуаров Ярослава Бидло (1868–1937). В книге приводятся три версии очень похожих текстов, дополняющие еще один – четвертый – уже ранее опубликованный текст [с. 493, прим. 3]. Все эти мемуары были написаны в 1928 г., когда Ярославу Бидло исполнилось 60 лет. Видимо, этот юбилей и подтолкнул его к осмыслению прожитого. Ученый вырос, обучился и достиг творческого расцвета в Австро-Венгрии, ему было 50 лет, когда возникло независимое государство – Чехословакия. Мир кардинально изменился, и именитому слависту Я. Бидло было что вспоминать. Обратимся к его личности.

Ярослав Бидло был учеником известного чешского историка-позитивиста, профессора всеобщей истории Философского факультета Карлова университета Ярослава Голла (1846–1929), создателя национальной школы исторических исследований. Карьера Бидло в науке может считаться образцом научной карьеры на рубеже XIX–XX вв. В 1894 г. он окончил университет, в 1900 г. защитил диссертацию на звание доцента, в 1904 г. был назначен экстраординарным профессором, а в 1911-м – ординарным профессором Философского факультета Карлова университета, где и проработал всю жизнь. Он фактически достиг всех возможных на университетском поприще степеней. В чешской историографии его заслуги общепризнаны. Бидло считается основателем в Чехословакии таких дисциплин, как история Восточной Европы и византистика.

Ярослав Бидло впервые занялся византистикой в 1902 г. Тогда он написал статью о развитии этой молодой науки в работах

К. Крумбахера, основателя византийского литературоведения¹. Спустя время, в 1917 г., Бидло издал небольшую популярную брошюру «Византийская культура. Ее возникновение и значение»², где изложил современные ему взгляды на историю Византии. В работах Бидло иногда неординарные и весьма современные суждения, как, например, мысль о том, что Византия – по сути «современное государство», соседствуют с элементарными фактическими ошибками по истории (так, например, порабощение Руси монголами начинается у него с 1224 г.), что можно отнести скорее к небрежности, чем к некомпетентности. Бидло принадлежат общие главы о Византии в «Истории народов от доисторических времен до нашего времени»³. За небольшим исключением, это, пожалуй, все.

Неоспоримой заслугой ученого является то, что он начал преподавать историю Византии в Карловом университете. Понимая, что невозможно объять необъятное, и что он сам занимается главным образом историей славянских народов, Бидло пытался найти учеников и продолжателей, т. е. людей, желавших заниматься Византией более подробно, чем он сам.

Обратимся теперь к его ученице, византистке Миладе Пауловой (1891–1970), в научное развитие и карьеру которой Ярослав Бидло вложил много сил, времени и надежд. Даниела Брадлерова и Ян Галек предлагают нашему вниманию воспоминания Пауловой, а также переписку учителя и ученицы. Первый из опубликованных и совсем короткий фрагмент воспоминаний Милады Пауловой относится к ее детству, к трагическому событию – смерти матери и к истории собственной семьи. Второй, более важный для нас, начинается упоминанием совсем не византийской научной темы. Паулова с молодости интересовалась югославским сопротивлением или, иными словами, темой распада Австро-Венгрии и возникновения государств Чехословакии и Югославии.

Паулова начинает воспоминания с описания своего общения с известной византисткой, профессором Лондонского университета Джоан Хасси (Joan Hussey), приехавшей в Прагу в 1962 г. в качестве официального гостя. Паулова стояла тогда во главе вышеупомянутого журнала *Byzantinoslavica*. Она показала Хасси свои недописанные работы по истории начала XX в., и английская

¹ *Bidlo J. Studia byzantologická a Karla Krumbachera "Geschichte der byzantinische Literatur" // Český časopis historický. 1902.*

² *Bidlo J. Kultura byzantská. Její vznik a význam. Praha, 1917.*

³ *Bidlo J. Byzantský svět a jeho kultura // Dějiny Lidstva / red. J. Šusta. Díl III. S. 39–100.*

профессор-византинист посоветовала ей продолжить этот труд, издать его, а также написать мемуары. Показательно, что ничего незавершенного в области византиноведения у Пауловой к тому времени не было.

Воспоминания Пауловой интересны с точки зрения оценки ее пути в науке, подведения итогов в возрасте 70 лет. «Первая женщина – профессор Карлова университета» – этот неофициальный титул Милада Паулова должна была пронести через всю свою жизнь и ему соответствовать! Описание жизни Пауловой больше напоминает «житие» монахини – экзальтированная любовь к науке, бескомпромиссный и без раздумий отказ от личной жизни, вера в свое призвание. Однако при всем при этом полностью отдать себя истории Византии Паулова категорических не хотела (с. 441). Для нее была наиболее интересной и важной история не древняя, но ей современная, «журналистика», как называл ее Бидло. Свои работы на тему Первого сопротивления она называет «главными работами своей жизни» (с. 132). Так почему же она вошла в чешскую гуманитарную науку в качестве «известной» исследовательницы Византии? Какова была ее подлинная «история» на академическом поприще в ЧСР?

Милада Паулова изучала в Карловом университете историю и географию. На втором курсе обучения она приняла предложение на семинаре Бидло взять тему «Связи чешских гуситов с Константинопольской церковью в контексте византийской церковной истории». Паулова, отмечая сложность темы из-за необходимости обращаться к древнегреческому языку, который она ранее не изучала, вспоминала: «Я жила с этим материалом с третьего по шестой семестр, все каникулы до 4-го курса и, наконец, поняла, что потерпела крушение... Когда я приняла решение, что работа недостойна того, чтобы я могла ее сдать, и что я не буду этого делать, стало плохо. Думаю, что Бидло действительно мучился. Он жалел своих сил» (с. 145). Конфликт возник и разрешился. Паулова в итоге все-таки закончила текст и в начале 7-го семестра предложила его своему учителю. Бидло был, очевидно, счастлив. Она пишет: «Работа получила тогда самую высокую оценку в университете. Ее приняли за семинарную, государственную и докторскую диссертацию, она была опубликована без каких-либо изменений» (с. 145).

После этого Милада Паулова и выбрала научный путь. Говоря о своем учителе, она дает нам интересный образ ученого-подвижника: «У профессора Бидло было мало учеников. Специальность была сложной, профессор – бескомпромиссный. Но он хотел создать

школу. Он был первопроходцем в области византийской истории у нас, и, несмотря на то, что, по примеру Голла, он был жестким и неприступным, если студенту было нужно получить от него совет, то он мог прийти к профессору, как у нас говорили, даже в полночь» (с. 145). Конечно, эти представления об «идеальном профессоре» заслуживают дальнейшего исследования. «Бескомпромиссность» Бидло не подтверждается ее собственной карьерой. Интересно противопоставление Голла и Бидло: наука австро-венгерская и чехословацкая, старое и новое. Но наибольший интерес вызывает констатация факта – «он хотел создать школу». В этом желании, вероятно, и содержится ответ на многие вопросы. Создание собственной научной школы – необходимая часть идеала солидной научной биографии того времени?⁴ Судя по действиям Бидло, да, именно это было для него важным.

После окончания Миладой Пауловой университетского курса Ярослав Бидло простер над ней покровительствующую десницу. Она вспоминает: «Профессор Бидло договаривался в письменной форме о моем поступлении на семинар самого известного византиниста того времени, Чарльза Диля, профессора в Сорбонне и подготавливал меня к путешествию в Париж» (с. 147). Далее она говорит, что весь ее научный путь был бы иным, если бы эти планы осуществились. Но судьба сложилась иначе. «Все было связано с войной и с планами вновь воскресшего народа после освобождения» (с. 147) – так Паулова обозначила появление в своей жизни новой и самой важной для нее темы. Эта тема была заказом Чехословацко-югославской комиссии в Праге. В своей первой научной командировке в Югославию она начала собирать материал о современной истории, а Бидло терпеливо ждал, когда это кончится и когда же Милада Паулова, наконец, займется византистикой.

В 1925 г. она защитила диссертацию на звание доцента Философского факультета Карлова университета по специальности «Всеобщая история Восточной Европы и Балканского полуострова». После этого Бидло и начал готовить ее командировку в Париж. Теперь, как ему казалось, путь к византиноведению открыт. Л. Гавликова пишет, что с 1 апреля до 1 сентября 1927 г. Паулова была в Париже, где изучала

⁴ Тема построения собственной научной биографии представляется интересной, и ее необходимо изучать как самостоятельную, рассматривая образцы подобных биографий того времени, пытаясь понять, что и почему было важным для их создате-

лей, на кого они ориентировались. Материалы книги дают возможность заняться этим, мы же здесь лишь слегка касаемся данной темы, не углубляясь в нее.

и собирала материал по византийской истории, работая в Национальной библиотеке⁵.

Темой, данной Бидло Пауловой, был византийский феодализм. Такой выбор показывает нам желание Бидло поднять чехословацкую византинистику сразу на мировой уровень – эта тема тогда исследовалась многими ведущими учеными. Исполнитель был выбран, однако, неудачно. «Мне была неинтересна работа в Национальной библиотеке. <...> Я сидела в НБ с утра до вечера и изучала феодализм; об этом говорит еще и сегодня большое количество моих выписок, из которых в итоге так ничего и не вышло» (с. 153), – откровенно напишет Паулова позднее. В качестве причины нежелания погружаться в средневековую историю она приводит следующее: «...дома, в квартире, за стенами библиотеки, я заканчивала свой труд „Югославское сопротивление и чешская Мафия“». А поднимать две большие темы одновременно, по мнению Пауловой, было невозможно. «Моя историческая „любовь“ была направлена в иную сторону» (с. 153), – заключает она. Эти мысли М. Паулова излагала на бумаге в 1964 г., уже спустя много лет после смерти своего учителя. Тогда же, в 1925-м, и в 1927-м, и позднее он все ждал и ждал ее «возврата» в специальность, которую он для нее избрал.

В 1933 г., когда стареющий Бидло должен был решать, кто будет экстраординарным профессором всеобщей истории Восточной Европы и Балканского полуострова Философского факультета Карлова университета, его нервы не выдержали. Письмо, написанное 14 февраля Миладе Пауловой, звучит очень жестко. Приведем некоторые его части, содержащие отзыв учителя о своей ученице: «Феодализм в Византии Вы оставили, а того, что Вы на эту тему сделали – мало. По моей инициативе Вы читаете лекции по русской истории, но это нельзя проверить. Относительно Вас у меня сложилось впечатление, что Вы не интересуетесь научной литературой в своей и моей широкой специализации, что многие важные вещи вообще не знаете, что в византийской истории – Вашем главном деле – ориентируетесь плохо. <...> Я устроил Вам годовой отпуск и стипендию в Париже. Вы не использовали этого. Что Вы там вообще делали, Вы знаете лучше, чем я. Я могу только представить, сколько и что Вы могли сделать, если бы сосредоточились на теме, которую я Вам дал и к которой я Вам дал литературу и инструкции. Из-за Вас я не хотел предложить

⁵ Havlíková L. "První žena na Univerzitě Karlově" (Paměti M. Paulové) // Slované historické studie. Prague ; Brno, 2009. N 34. S. 129.

ни Васильева, ни Кизеветтера, поскольку я не хотел, чтобы Вам препятствовали в назначении (выделено нами. – Ю. Я., С. Г.). За все это Вы отблагодарили меня тем, что провозгласили, что византийскую историю исследовать не будете, а будете заниматься своей „Мафией“. Несколько раз я Вам приводил научные и вещественные обоснования того, почему я требую от Вас византийскую тему, а также доводы оппортунистические, но все было зря. Я устроил Вам отпуск в Библиотеке и сократил библиотечную службу на 4 дня в неделю – Вы этого не использовали. Вы потеряли массу времени из-за лишних политических и иных связей. Не хочу об этом писать, поскольку я должен был бы назвать все это плохим словом. Из-за Вас я подвергал себя опасности, что буду обвинен в том, что не хочу допустить на факультет иностранцев (выделено нами. – Ю. Я., С. Г.) – я делал это все в надежде, что вместе с Вами однажды переживу триумф. Я горько обманут в своих ожиданиях» (с. 434–435).

Такая откровенность поражает. Мы уже говорили, что Бидло был очень влиятельным человеком и принимал решения, судьбоносные для других. Получается, что в 1925 г., когда стоял вопрос назначения доцентом Пауловой, Бидло мог предпочесть ей уже состоявшихся русских историков. Первый из них, Александр Александрович Васильев (1867–1953), был блестящим византинистом и востоковедом, преподавал в Санкт-Петербургском университете. В 1925 г. он уехал в командировку в Германию, а оттуда в Париж. Не устроившись в Европе, он продолжил свой путь в США, где и стал профессором Висконсинского университета. Если бы Бидло рассудил тогда иначе, этот ученый мог возглавить византинистику в Чехословакии. Добавим, что Александр Александрович Кизеветтер (1866–1933) был замечательным русским ученым-славистом.

В случае с русскими коллегами возможно предположить, что Бидло не хотел отдавать место в университете иностранцам. Даже вопреки мнению тогдашнего местного научного сообщества, обвинений которого в дискриминации иностранцев Бидло опасался. Но ведь были и местные талантливые ученые. Вернемся к письму Бидло, но уже в связи с именем Франциска Дворника (1893–1975), самого крупного византиниста чешского происхождения, известного в мировой науке в качестве представителя американской науки. Бидло пишет: «У меня есть еще один вопрос. Что Вы, мой кандидат в области византилистики, опубликовали в *Byzantinoslavica*? В нашем чешском византиноведческом журнале? Вы думаете, что Дворник будет молчать, если Ваша кандидатура будет предложена на основании работы, которая не опирается на первоисточники?» (с. 436). Показательно это

опасение критики со стороны Дворника, в 1933 г. профессора церковной истории Теологического факультета Карлова университета. Это явление можно назвать самокритикой научного сообщества. Другими словами, Бидло действительно осознавал, что Паулова по потенциалу и возможностям значительно уступает Дворнику. Далее Бидло уже просто пугал Паулову: «На Ваше место сразу же придет Дворник. В худшем случае Андреева. Есть и еще два кандидата из более молодого поколения» (с. 436).

Мы не можем не прокомментировать выражение «в худшем случае Андреева». Мария Андреева (1900 – не ранее декабря 1942), между прочим, тоже считалась ученицей Бидло (пусть и не главной, не любимой), будучи одновременно ученицей А. А. Васильева, и защитила в Карловом университете диссертацию «Культура византийского двора по Никифору Влеммиду» (1925). Но одаренная русская эмигрантка никак не могла стать «первой женщиной-профессором Карлова университета», а Дворник, несмотря на научный потенциал, увы, не был учеником профессора!

На обвинения Бидло в бездеятельности Паулова пыталась возражать. Сочиненный ею ответ вызывает некоторое недоумение: «Византиноведение, кажется, находится в кризисе! Если нет нового материала – трудно что-то делать. <...> Кроме искусства и литературы все остальное в византинистике лишь остаточное явление. Нужно ли это обрабатывать?» (с. 437). Васильев бы очень удивился таким рассуждениям, как удивился бы им и Дворник. Эти фразы показывают полное непонимание «известной» византинисткой Миладой Пауловой византиноведческой науки, ее источников, ее вопросов, ее прошлого, настоящего и будущего. Добавим, что Пауловой, когда она писала эти строки, было уже 42 года! Это не рассуждения «молодого ученого».

Под угрозами Бидло Паулова с большим трудом все же отвлеклась от любимой темы югославского и чешского сопротивления и написала работу в журнал *Byzantinoslavica*, посвященную участию сербов в Третьем крестовом походе⁶, объемом примерно 70 страниц. Бидло простил свою нерадивую ученицу. Л. Гавликова приводит информацию, что в 1934 г. кандидатура Пауловой была предложена министерству для назначения экстраординарным профессором Карлова университета⁷. Назначение на должность состоялось в 1935 г. Этим

⁶ *Paulová M. Účast Srbů při třetí křížové výpravě // Byzantinoslavica. Praha, 1933–1934. Vol. 5. S. 235–303.*

⁷ *Havliková L. "První žena na Univerzitě Karlově". S. 129.*

был полностью отрезан путь иным, более достойным претендентам. Бидло исполнил свое желание – воспитал продолжательницу и обеспечил ей достойное место. В 1937 г. он умер. А она так и осталась на развилке между притягивающей ее, как магнитом, современной историей и нелюбимой историей средневековой, вынужденная всю свою жизнь искать оправдания собственной несостоятельности в византиноведении. Ведь ее обращение к известной ученой Хас-си за советом, как поступить с недописанным по истории XX в., по сути – попытка объяснить собственные скромные результаты в византиноведении.

В Протекторате Паулова, по ее словам, обманывала «глупое» гестапо, чтобы сохранить важные документы, относящиеся к ее работе по истории Чехословакии. В 1945 г. она была назначена ординарным профессором истории славянских народов и византистики, а в 1956 г. по совокупности заслуг получила степень доктора исторических наук⁸. Она сотрудничала в журнале *Byzantinoslavica* и в послевоенное время сделала для него много полезного, особенно в области составления библиографии, которая в нем тогда периодически публиковалась. Гавликова ее заслуги, однако, ставит в категорию почти героизма, поясняя, что Паулова «смогла удержать у нас узкоспециализированную византистику»⁹.

Итак, Милада Паулова была одним из двух главных учеников Ярослава Бидло. Если бы он дал возможность А. Васильеву, Ф. Дворнику или М. Андреевой стать доцентом или профессором Карлова университета, то о его школе в рамках истории чехословацкой науки не могло бы быть и речи. Осознавал ли он это?

В рамках истории византиноведения в Чехословакии в период между Первой и Второй мировыми войнами можно поставить вопрос о самокритике научных сообществ. С точки зрения формальных достижений и степеней Дворник и Паулова были в то время совершенно одинаковы, и только Бидло знал, как мы показали выше, кто чего стоит на самом деле. Сделанный им выбор в пользу своей ученицы говорит о том, что научное сообщество страны было «коррумпированным», т. е. испорченным в моральном плане. Бидло и Паулова любили не науку, а себя в науке. Бидло сознательно подгонял свою жизнь под образ отца-основателя чехословацкой византистики, а поэтому нуждался в официальном продолжателе своей «школы».

⁸ Havlíková L. "První žena na Univerzitě Karlově". S. 129.

⁹ Havlíková L. "První žena na Univerzitě Karlově". S. 137.

Милада Паулова же с гордостью несла по жизни «титул» первой женщины-профессора. Настоящая наука этих людей интересовала меньше, чем собственные научные биографии.

Следует добавить, что отсутствие самокритики научных сообществ было проблемой общемировой, возникшей в ходе институализации, а значит, и бюрократизации науки на рубеже XIX–XX вв. Настоящая книга дает богатый материал к изучению подлинной истории научных сообществ в межвоенной Чехословакии. В завершение хочется поблагодарить авторов публикации Даниелу Брадлерову и Яна Галекка за тяжелый и неблагодарный труд по прочтению, переписке и комментированию источников.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВВ	Византийский временник
ВДИ	Вестник древней истории
ВИД	Вспомогательные исторические дисциплины
ВСК	Восточное Средиземноморье и Кавказ IV–XVI вв.
ГИМ	Государственный исторический музей
ГМИИ	Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина
ГРМ	Государственный Русский музей
ЗИРАО	Записки Императорского Русского археологического общества
ИВЛ	История всемирной литературы
ИВ РАН	Институт востоковедения Российской академии наук
ИВР РАН	Институт восточных рукописей РАН
ИИАК	Известия императорской археологической комиссии
ИИМК РАН	Институт истории материальной культуры РАН
ИФЖ	Историко-филологический журнал (Ереван)
КНЕХВ	Культурное наследие Египта и Христианского Востока
МАЭ	Музей антропологии и этнографии
НЭС	Новый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона
ПК – НО	Памятники культуры – Новые открытия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
СГЭ	Сообщения Государственного Эрмитажа
ТГЭ	Труды Государственного Эрмитажа

ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы
ЭЧ	Эрмитажные чтения
ЮИМК	Ювелирное искусство и материальная культура
AA	Acta Archaeologica
AaA	Art and Archaeology
AAAHNP	Acta ad Archaeologiam at Atrium Historiam Pertinentia
AB	The Art Bulletin
AEE	Ancient Egypt and the East
AIéo	Annuaire de l'Institut d'études orientales
AmK	Alte und modern Kunst
AnBoll	Analecta Bollandiana
Apollo	Apollo. The Magazine of the Art
Aram	ARAM. Society for Syro-Mesopotamian Studies
ArsIs	Ars Islamica
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte
ÄNspchZ	Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. IKK. Münster, 20–26. Juli 1996
Äs-chZ	Ägypten in spätantik-christlicher Zeit
Baaéac	Bulletin de l'association des amis des églises et de l'art copte
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BIE	Bulletin de l'Institut d'Égypte
BIFAO	Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale
BLML	Bulletin du Laboratoire du Musée du Louvre
BMM	Bulletin of Metropolitan Museum
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CahA	Cahiers Archéologiques
Cat.	Catecheses
Cat. Myst.	Catecheses mystagogicae quinque

CE	The Coptic Encyclopedia
CEg	Coptic Egypt. Papers read at a symposium held under the joint auspices of New York University and the Brooklyn Museum, February 15, 1941
CGAE	Catalogue Générale des Antiquités Égyptiennes [musée du Caire]
Christentum am Nil	Christentum am Nil. Internationale Arbeitsgung zur Ausstellung "Koptische Kunst", Essen. Recklinghausen, 1964
Conv. decem virg.	Convivum decem virginum
CRAIBL	Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
CRCIAC	Comptes rendus du Congrès International d'archéologie classique (Le Caire, 7-15 avril 1909). Le Caire, 1909
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Leuven
CSThNM	Coptic Studies on the Threshold of a new Millennium / Proceedings of the 7th ICCS. Leiden, 27 August – 2 September 2000
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
De Myst.	De Mysteriis
De Sacr.	De Sacramentis
DMA	Dictionary of the Middle Ages
DOP	Dumbarton Oaks Papers
EAA	Enciclopedia dell'Arte Antica
Editio Romana Syr. I	Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes distributa. T. I. Roma, 1732
Editio Romana Syr. II	Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes distributa. T. II. Roma, 1743
Editio Romana Syr. III	Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomes distributa. T. III. Roma, 1746
Enchoria	Enchoria. Zeitschrift für Demotistik und Koptologie
ETM	Egypt Travel Magazine

GM	Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion
ICE	International Congress of Egyptologists
ICGAS	International Congress on Greek and Arabic Studies
ICIAA	International Congress of Iranian Art and Archeology
IKChA	International Kongresses für Christliche Archäologie
IRN	Institutum Romanum Norvegiae
JaK	Jahrbuch der asiatischen Kunst
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt
JL	Jarbbuch für Liturgiewissenschaft
JÖBG	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft
JRCAS	Journal of the Royal Central Asian Society
JSOTSup	Supplements to the Journal for the Study of the Old Testament
Kat. Essen	Koptische Kunst. Christentum am Nil. Katalog der Ausstellung in der Villa Hugel, Essen, 1963
KGnChZ	Kunst und Geschichte Nubiens in Christlicher Zeit
KS	Koptologische Studien in der DDR. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther- Universität Halle-Wittenberg, 1965
LECA	Late Egyptian and Coptic Art. An Introduction to the Collections in the Brooklyn Museum. New York, 1943 (переизд. 1974)
LTK	Lexicon für Theologie und Kirche
MC	Le Monde Copte
MDAIK	Mittlungen der Deutschen Archäologischen Instituts
MIFAO	Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire
MM	Monuments et memoires. Fondation E. Piot

Список сокращений

OCA	Orientalia Christiana Analecta
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OrChr	Oriens Christianus
PChE	Pagan and Christian Egypt. Egyptian Art from the First to the Tenth Century A.D. Brooklyn, 1941 (переизд. 1974)
PG	Patrologiæ Cursus Completus. Series Graeca / ed. J. P. Migne. Paris
PL	Patrologiæ Cursus Completus. Series Latina / ed. J. P. Migne. Paris
Qantara	Qantara. Magazine des cultures arabe et Méditerranéenne
RA	Revue archéologique
RArt	Revue de l'Art
RAAM	Revue de l'Art ancien et moderne
RB	Riggisberger Bericht
RI	Rivista d'Italia
RINASA	Rivista dell'Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte
RMF/RL	La Revue des Musées de France/Revue du Louvre
RQH	Revue des questions historiques
RSO	Rivista degli Studi Orientali
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie
SOCC	Studia Orientalia Christiana Collectanea
Synthronon	Synthronon. Art et archeology de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age
Syr.	Syri
TMJ	Textil Museum Journal
WS	Wiener Studien
ZÄS	Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde
ZnW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

X93 **Христианский Восток** : Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Т. 8 (XIV) / Государственный Эрмитаж. – СПб. : Изд-во Гос. Эрмитажа, 2017. – 544 с. : ил.

ISBN 978-5-93572-734-5

Очередной том международного научного издания «Христианский Восток» содержит работы, написанные по материалам докладов, прочитанных на конференции «Христианский Восток: взаимодействие с другими культурами», проходившей в Государственном Эрмитаже в 2014 году, и публикации новых открытий, сделанных отечественными и зарубежными исследователями позднее.

Издание предназначено для специалистов в области истории культуры христианских общин Восточной Европы, Азии и Африки, а также широкого круга читателей, интересующихся восточнохристианской культурной традицией.

УДК 930.8(5)+(6)

ББК (Ю)87.3(0)

Научное издание

ХРИСТИАНСКИЙ ВОСТОК

СЕРИЯ, ПОСВЯЩЕННАЯ ИЗУЧЕНИЮ
ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ АЗИИ И АФРИКИ
ТОМ 8 (XIV)

Редактор А. А. Нотик

Корректор А. С. Кутузова

Макет: Д. Г. Гаскевич

Шрифтовое обеспечение: Вяч. С. Кулешов

Обработка изображений: И. В. Бондарь

Подписано в печать 07.06.2017. Формат 70 × 100 ¹/₁₆

Усл. печ. л. 43,9. Тираж 350. Заказ 36

Издательство Государственного Эрмитажа
190000, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 34

Отпечатано в типографии ООО «Лигр»
194044, Санкт-Петербург, Б. Сампсониевский пр., 60